UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL DA BAHIA
INSTITUTO DE HUMANIDADES, ARTES E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS
CAMPUS JORGE AMADO

ALEX SILVA MOREIRA

MULHERES NEGRAS DO GOGÓ DA EMA EM ITABUNA, BAHIA: PROCESSOS DE CRIAÇÃO POR MEIO DO AUDIOVISUAL

ITABUNA-BA
2026

ALEX SILVA MOREIRA

MULHERES NEGRAS DO GOGÓ DA EMA EM ITABUNA, BAHIA: PROCESSOS DE CRIAÇÃO POR MEIO DO AUDIOVISUAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, PPGER, da Universidade Federal do Sul da Bahia, UFSB, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais.

Linha de Pesquisa: Relações Étnico-Raciais, Interculturalidades e Processos de Ensino-Aprendizagem.

Orientador: Prof. Dr. Tássio Ferreira Santana.

Coorientadora: Profa. Dra. Keu Apoema.

ITABUNA-BA
2026

Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)
Sistema de Bibliotecas (SIBI)

M838m Moreira, Alex Silva, 1997-

Mulheres Negras do Gogó da Ema em Itabuna, Bahia: processos de criação por meio do audiovisual / Alex Silva Moreira. – Itabuna: UFSB, 2026.
207 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul da Bahia, Campus Jorge Amado, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-raciais, 2026.
Orientador: Prof. Dr. Tássio Ferreira Santana.
Coorientadora: Prof.ª Dr.ª Keu Apoema.

1. Mulheres negras – conhecimentos e aprendizagem. 2. Periferias urbanas. 3. Processos de criação. I. Título. II. Santana, Tássio Ferreira. III. Apoema, Keu.

CDD – 791.43

Elaborada por Cecília Nascimento da Silva – CRB5/2072

Universidade Federal Do Sul Da Bahia – UFSB
Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação – PROPPG
Programa de Pós-graduação em Ensino e Relação Étnico-Racial – PPGER

Ata de Defesa de Mestrado

Aos quatro dias do mês de fevereiro do ano de 2026, às 09h, na sala virtual com link de transmissão https://meet.google.com/kbh-bkcf-iej?authuser=0 , reuniram-se os membros da banca examinadora composta pelos docentes Dr. Tássio Ferreira (presidente da banca), Dra. Keu Apoema (Co-Orientadora), Dr. Francisco Antonio Nunes Neto (docente interno), Dra. Evani Tavares Lima (docente externa) e Dr. Flavia Alessandra de Souza (docente externa), a fim de arguirem o mestrando **Alex Silva Moreira** , na defesa de sua dissertação cujo trabalho de pesquisa intitula-se "**Processos de Criação com Mulheres Negras do Gogó da Ema em Itabuna-Ba por meio do audiovisual**". Aberta a sessão pelo presidente da banca, coube ao candidato, na forma regimental, expor o tema da sua dissertação dentro do tempo regulamentar, sendo em seguida questionado pelos membros da banca examinadora, tendo dado as explicações que foram necessárias.

Os membros da banca consideraram o projeto de dissertação:

(x) Aprovado

( ) Aprovado com modificações

( ) Não aprovado, devendo ser realizada nova defesa no prazo de ___ meses.

Recomendações da Banca: a pesquisa se destaca pela qualidade acadêmica, rigor na análise etnográfica, com recomendação de publicação.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Tássio Ferreira / PPGER)
Presidente da banca

Dra. Keu Apoema (PPGArtes/UFSB)
Co-Orientadora

Prof. Dr. Francisco Antonio Nunes Neto (PPGER/UFSB)
Docente interno

Profa. Dra. Evani Tavares Lima (PPGAC/UFBA)
Docente externo

Profa. Dra. Flávia Alessandra de Souza (UESC)
Docente externo

Alex Silva Moreira
Candidato

Webconferência, 04 de fevereiro de 2026.

Dedico a todas as mulheres que, em suas águas, passaram pela minha vida e me ensinaram a amar.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à minha espiritualidade, sem a qual teria sido impossível prosseguir em meu caminho de vida.

Agradeço à minha cachorrinha Sol, que me fez companhia nos momentos mais difíceis da minha vida e me ajudou a continuar, mesmo com os pés cansados.

Agradeço à minha família pelo singelo apoio ao longo desses anos.

Agradeço à psicanalista Maira Muhringer Volpe pelos anos de acompanhamento e por sua generosidade.

Agradeço ao meu orientador, Tássio Ferreira, que me deu guarida em momentos em que pensei que não seria possível continuar no mestrado e foi muito generoso comigo.

Agradeço à minha coorientadora, Keu Apoema, pelas suas contribuições generosas a essa pesquisa, pela sua sensibilidade e carinho com o meu caminho de vida.

Agradeço à professora Eliana Póvoas Pereira Estrela Brito pelo seu cuidado, atenção e apoio que me deu ao longo de meu percurso no mestrado.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB), que financiou a minha pesquisa e a tornou possível. Minha gratidão irá pulsar por toda a minha vida.

Agradeço a todas as pessoas queridas que passaram na minha vida, desde a comunidade na zona rural da qual sou oriundo na microrregião de Jacobina, Bahia até as terras sul-baianas, e que trouxeram alegria ao meu coração nos meus momentos de tristeza e incerteza.

Agradeço às lideranças comunitárias Jucigleide Santos e Célia Evangelista, que apoiaram a minha pesquisa e me ajudaram a navegar com a comunidade.

Agradeço às mulheres negras da comunidade Gogó da Ema, que foram receptivas comigo, me deram o apoio de que precisava e pelas quais tenho muito carinho e respeito. Em especial, Adilene Santos Silva, Edileuza Costa Antunes, Isabela Luzia Costa, Jucimara Santana de Jesus, Laudiene Pereira de Jesus, Luciana Conceição Santos, Maria da Conceição Portella Nascimento, Nilza Pereira Matos, Rosemeire Maciel, Dona Ritinha e uma das mulheres que não poderei identificar.

Agradeço à professora Fabiana de Souza Costa, que me apoiou na universidade quando estava vinculado ao 2° ciclo, sendo uma mentora nos momentos em que me sentia desorientado.

Agradeço a Josefa Cerqueira (in memoriam), pela sua eterna generosidade e carinho; jamais esquecerei que, na graduação Interdisciplinar em Artes, organizou uma surpresa no meu aniversário e festejou comigo.

Agradeço a todas as pessoas que não gostam de mim e que, em algum momento da minha vida, me machucaram por ser quem sou; vocês também me ensinaram muito.

Então, percebem que a dominação masculina não se explica por sua natureza inferior, mas pelo temor e reconhecimento de suas potencialidades. Descobrem, enfim, que a Virgem Maria e Maria Madalena são forças latentes em cada uma delas, e que não precisam abdicar de sua sexualidade para atingir o reino dos céus. As deusas negras são mães dedicadas e amantes apaixonadas (p. 75).[1]

Sueli Carneiro

[1] Carneiro, Sueli. Escritos de uma vida. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

RESUMO

Moreira, Alex Silva. *Mulheres negras do Gogó da Ema em Itabuna, Bahia:* processos de criação por meio do audiovisual. 2026. 206 f. Dissertação (Mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais) – Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais, Universidade Federal do Sul da Bahia, Itabuna, 2026.

Esta pesquisa analisa as experiências de onze mulheres negras, com idades entre 40 e 75 anos, moradoras da comunidade Gogó da Ema, em Itabuna, Bahia, investigando como constroem suas trajetórias de vida e seus processos de aprendizagem diante das desigualdades socioeconômicas, raciais e de gênero que atravessam o território. Trata-se de um estudo qualitativo, de caráter participativo, fundamentado em relatos orais e na produção do documentário *Mulheres Negras do Gogó da Ema: relatos*, concebido como exercício pedagógico e produto didático. As questões norteadoras buscam compreender o que precisaram aprender para viver na comunidade e com quem se deram esses aprendizados. Parte-se do pressuposto de que produzem saberes e fazeres que sustentam suas experiências e ampliam as reflexões sobre território, gênero, raça, classe, memória, educação, racismo ambiental e justiça social nos contextos periféricos do sul da Bahia. Os resultados indicam a elaboração de estratégias de resistência e solidariedade que tensionam estruturas históricas de desigualdade racial. O estudo contribui para a valorização dos saberes locais e para o reconhecimento das autorrepresentações fílmicas como instrumentos pedagógicos no ensino das relações étnico-raciais. Compõem o chão teórico-metodológico da pesquisa os seguintes autores e autoras: Berth (2023); Carneiro (1985, 2009, 2023); Davis (2016, 2017); Ferreira (2019); Gonzalez (2020); Hartman (2020); hooks (2013, 2019); Nascimento (2015, 2021, 2022); Ribeiro (2017); Santos (1993, 1998, 2001, 2002, 2008); Silva (2019); Trindade (1994) e Werneck (2002).

Palavras-chave: Mulheres negras; Gogó da Ema; Periferias urbanas; Processos de criação; Audiovisual.

Sumário

Introdução.....1
Capítulo 1 - Percurso teórico-metodológico..... 11
1. 1. Rodas de conversa.....10
1. 2. Produção do documentário.....14
Gravações.....15
Referências fílmicas: pesquisa de linguagem.....22
1. 3. Retorno ao Gogó da Ema.....27
1. 4. Aspectos éticos da pesquisa.....30
Termos de consentimento e as medidas de proteção às participantes.....30
1. 5. Uso da inteligência artificial.....31
Capítulo 2- Relações familiares racializadas e o racismo à porta: memórias negras femininas.....34
2. 1. Relações familiares.....37
2. 2. Origens sociais.....37
2. 3. A figura materna.....45
2. 4. A figura paterna.....54
2. 5. Relações amorosas.....60
2. 6. Questões étnico-raciais.....67
2. 7. Inserção precoce no mundo do trabalho.....68
2. 8. Trabalho e experiências de racismo.....70
2. 9. Mulheres negras e a afirmação da identidade racial.....84
Capítulo 3 - Do território possível da comunidade para o impossível dos espaços escolares: implicações entre dois mundos.....101
3. 1. Implicações dialógicas com o território.....103
3. 2. Infância.....103
3. 3. As casas.....109
3. 4. O rio.....113
3. 5. Violência e marginalização.....118
3. 6. Os primeiros, ou os mais velhos.....125
3. 7. Experiências escolares.....128
Capítulo 4 – O jovem professor no divã face a um processo criativo.....151
4. 1. Pode um documentário experimental ser um contra-arquivo?.....152
Conclusões.....164
Referências bibliográficas.....169
Referencias complementares.....171
Referencias audiovisuais.....173

APÊNDICE A- Lista de fotografias.....176
APÊNDICE B- Biografia das mulheres negras do Gogó da Ema, Itabuna, Bahia.....177

Ele sabe, ele é um mais velho daqui (se refere ao marido). Ele sabe, ele disse que quando morava aqui, aqui era assoalho de pau, não era, Roberto? Era um barraco de pau, aí quando enchia... Aí por isso que botaram o nome daqui de Gogó porque disse que o povo, com qualquer chuvinha que dava, o povo tinha que sair com a água pelo pescoço. Aí a casa de que era de assoalho tinha de ir uma corda e aí o povo ia puxando com a corda. Por isso que botaram o nome daqui Gogó da Ema por causa que o povo saia tudo com água no Gogó. Disse que isso aqui era um lamaçal que não passava carro nenhum tipo um negócio de porco, era aquela lama. Disse que era muito difícil mesmo. Hoje a gente está no céu, mas disse que antigamente era bastante difícil.

Jucimara Santana de Jesus

Introdução

O Gogó da Ema carrega, historicamente, o estigma de ser uma região violenta e perigosa, sendo ainda hoje uma comunidade marginalizada e submetida a um contínuo processo de precarização. Localiza-se em uma das regiões periféricas de Itabuna, Bahia, delimitada geograficamente como Núcleo Habitacional da Ceplac[2]. Segundo informações do *Google Maps*, situa-se às margens do Rio Cachoeira e integra formalmente o bairro Sarinha Alcântara. Em uma das extremidades do território visualiza-se o rio, enquanto na outra se encontra a Avenida Kennedy, tendo como principais pontos de referência o Estádio Municipal Luiz Viana Filho, a Vila Olímpica e a Paróquia Santa Rita de Cássia.

Para compreender a comunidade além de sua geografia e como essas condições estruturam as vidas de seus moradores, é necessário observar sua composição social e demográfica. A comunidade abriga cerca de 478 moradores, sendo 218 homens (45,6%) e 260 mulheres (54,4%), o que indica uma predominância feminina. Do total, 49,6% se identificam como pardos e 34,5% como pretos, evidenciando uma população majoritariamente negra. Esses dados demonstram a densidade demográfica do território e realçam que a comunidade do Gogó da Ema se diferencia dos demais agrupamentos que circundam suas fronteiras (Paulo et al., 2024, p. 89)[3].

Além das características populacionais, é relevante considerar os níveis de escolaridade e renda, que refletem a vulnerabilidade socioeconômica da comunidade. Quanto à escolaridade, 16,1% declararam não ser alfabetizados; 32,3% possuem o ensino fundamental incompleto e 17,4% o fundamental completo; 7,5% têm o ensino médio incompleto, 22,2% o ensino médio completo, e apenas 2,8% cursaram algum nível de ensino superior, sendo 0,9% incompleto, 1,9% completo e 0,2% pós-graduação. Além disso, 1,5% não informaram o nível de escolaridade (Paulo et al., 2024, p. 90). A renda da população também ressalta vulnerabilidade socioeconômica: 56,7% sobrevivem com menos de um salário mínimo, e cerca de 43,7% recebem entre um e dois salários mínimos (Paulo et al., 2024, p. 7).

Esses indicadores, além de refletirem as condições atuais da comunidade, conectam-se a processos históricos de segregação e racismo que marcaram e ainda marcam a população negra do Gogó da Ema. Estudos históricos e contemporâneos revelam a presença de uma cultura racista na

---

[2] Para conhecer: https://share.google/KojEmCjfu7zoXxQep .

[3] Ver: Paulo, Vanessa Souto.; Ribeiro, Prudence Secchin de Sousa Vaz Sampaio.; Souza, Vanner Boere.; Silva, Ita de Oliveira e. Unidos pelas águas: reduzindo desigualdades e fortalecendo comunidade vulnerável em Itabuna. **EntreAções: diálogos em extensão**, v. 5, n. 1, p. 80-94, 13 set. 2024. Disponível em: https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/entreacoes/article/view/1218. Acesso em: 12 nov. 2024.

região sul da Bahia que, no contexto itabunense, teve como alvo populações negras e empobrecidas, registrada em documentos de décadas passadas e ainda perceptível nas relações sociais atuais.[4]

De acordo com o pensamento de Milton Santos (1993):

> A cidade em si, como relação social e como materialidade, torna-se criadora de pobreza, tanto pelo modelo socioeconômico de que é suporte como por sua estrutura física, que faz dos habitantes das periferias (e dos cortiços) pessoas ainda mais pobres. A pobreza não é apenas o fato do modelo socioeconômico vigente, mas, também, do modelo espacial. (Santos, 1993, p. 10)

A reflexão de Santos (1993) contribui para minha assimilação da ideia de que a precarização vivenciada no Gogó da Ema não é resultado de falhas individuais ou de circunstâncias isoladas, mas de uma organização urbana que produz desigualdades ao distribuir de forma seletiva os recursos, as infraestruturas e as possibilidades de vida. O território não se apresenta apenas como cenário, mas como elemento ativo na produção da pobreza, incidindo diretamente sobre as trajetórias dos sujeitos que o habitam. Reitero que se trata de uma produção histórica e politicamente situada ao longo das décadas.

Outro aspecto essencial para compreender a realidade do Gogó da Ema refere-se à infraestrutura e às condições ambientais. Vanessa Souto Paulo e et al. (2024), por meio de entrevistas com moradores com faixa etária entre 40 e 60 anos, caracterizam o território como "um núcleo habitacional subnormal[5] localizado em Itabuna (Bahia), com cerca de 189 domicílios, classificado como Zona Especial de Interesse Social e identificado como de alto risco para inundações" (Paulo et al., 2024, p. 3).[6] O estudo destaca as condições insalubres às quais a população está exposta, destacando os riscos das enchentes, que agravam a precariedade socioeconômica já imposta a essa comunidade empobrecida.

---

[4] Ver: Sousa, Erahsto Felício de. Subalternos nos caminhos da modernidade: marginais, politização do cotidiano e ameaças à dominação numa sociedade subordinadora do sul da Bahia (Itabuna, década de 1950). 2010. 292 p. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Salvador: UFBA, 2010.; Santos, Alex Rosa dos.; Rangel, Maria Cristina. COR E GÊNERO DAS VÍTIMAS DE HOMICÍDIOS EM ITABUNA, DE 1990-2015: A TERRITORIALIZAÇÃO DA EXCLUSÃO SOCIAL. Geoingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia, Maringá, v. 9, n. 2, p. 28-51, 2017. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Geoinga/article/view/49337. Acesso em: 13 dez. 2024; Ribeiro, Danilo Ornelas. A cidade das elites e a Barracolândia: o centro da cidade de Itabuna-BA nos anos 1960. In: Ciclos de Estudos Históricos. Anais do CICLOSHISTORICOS [...] Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz, 2009. Disponível em: https://www.uesc.br/eventos/cicloshistoricos/index.php?item=conteudo_anais.php. Acesso em: 14 jul. 2024.

[5] Para ter acesso a uma discussão sobre o uso do termo pelo IBGE de "núcleo habitacional subnormal" ver: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38962-favelas-e-comunidades-urbanas-ibge-muda-denominacao-dos-aglomerados-subnormais .

[6] Ver: Paulo, Vanessa Souto.; Santos, Joana Maria Soares dos.; Santos, Gilvia Queiroz.; Virgens, Josué Alves Matos das.; Ribeiro, Prudence Secchin de Sousa Vaz Sampaio.; Boere, Vanner.; Silva, Ita de Oliveira e. Influência das inundações na situação de saúde da comunidade do Gogó da Ema em Itabuna, Ba: desafios e respostas comunitárias. Revista CPAQV - Centro de Pesquisas Avançadas em Qualidade de Vida, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 19, 2024. DOI: 10.36692/V16N2-59. Disponível em: https://revista.cpaqv.org/index.php/CPAQV/article/view/1995. Acesso em: 18 dez. 2024.

Ao considerar tanto as condições socioeconômicas quanto ambientais, posso situar a relevância do recorte investigativo. Os indicadores elaborados pelos pesquisadores Paulo et al. (2024) possibilitam compreender melhor as restrições socioeconômicas e socioeducativas vivenciadas pela comunidade, além de contribuir para uma caracterização mais precisa da população residente. Para o estudo, é fundamental apresentar essas camadas do contexto social desde o início, pois elas subsidiam as discussões ao longo deste trabalho dissertativo e facilitam a compreensão das problemáticas que atravessam os temas e a realidade do grupo estudado.

É nesse contexto social, econômico e racialmente marcado que se inserem as experiências das 10 mulheres negras, com idades entre 40 e 75 anos, foco desta pesquisa, analisadas a partir de seus relatos e modos de construir existência. A partir desse recorte, busco compreender como constroem suas trajetórias de vida e processos de aprendizagem diante das desigualdades socioeconômicas e raciais que caracterizam a comunidade. Complementam a investigação duas perguntas norteadoras: *o que precisaram aprender para viver na comunidade e com quais indivíduos aprenderam?*

Após a apresentação do contexto da pesquisa e do grupo de pessoas com o qual dialogo, torna-se fundamental situar-me enquanto pesquisador que formulou e conduziu esta investigação junto à comunidade. Nesse sentido, faz-se necessário explicitar as relações raciais que se estabeleceram ao longo do processo, uma vez que sou um jovem pesquisador branco, com aproximadamente 28 anos, que se dirige a mulheres negras mais velhas.

Essa configuração explicita assimetrias sociais historicamente constituídas. Ainda que haja, de minha parte, sensibilidade e o desejo de reconhecer as experiências dessas mulheres, não posso deixar em oculto os processos sociais que atravessam essa relação, nem ignorar as formas pelas quais as relações raciais continuam a se manifestar. Enquanto jovem homem branco, usufruo de privilégios decorrentes da masculinidade e da branquitude, os quais se contrapõem às trajetórias de vida marcadas por adversidades vivenciadas por essas mulheres negras, agravadas, ainda, pela diferença geracional que nos separa. E, no que concerne ao conceito de branquitude, o leio a partir de Cida Bento (2022), considerada fundadora de um vasto campo de discussões que pensa as relações étnico-raciais, o pacto da branquitude e outros desdobramentos conceituais e discursivos que seguem sendo desenvolvidos, sobretudo por pesquisadoras negras e pesquisadores negros.[7]

Contudo, essas diferenças não inibem o potencial do estudo de produzir contribuições significativas sobre conceitos como território, gênero, raça, classe, memória, educação, racismo ambiental[8] e justiça social em contextos periféricos do sul da Bahia. Além disso, permitem refletir

[7] Ver: Bento, Cida. O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
[8] Conforme a pesquisadora Júlia Fernandes Rodrigues: […] o racismo ambiental seria uma subdivisão teórica do racismo institucional, pois é reforçado pelas instituições. Tal conceito surgiu no final da década de 1970, entre 1978 e 1982, através

sobre os meandros da relação entre pesquisador e participantes, considerando quais são as fronteiras e limites desses diálogos, permeados por disparidades raciais, geracionais e de gênero.

Quanto às distâncias que cindem minha proximidade com as participantes da pesquisa, em termos de raça, classe e gênero, valho-me da perspectiva de bell hooks (2013), que compreende:

> Quando comecei esta coletânea de ensaios, estava particularmente interessada em questionar a suposição de que não pode haver pontos de contato e camaradagem entre acadêmicos brancos do sexo masculino (frequentemente vistos, com ou sem razão, como representantes da incorporação do poder e do privilégio ou das hierarquias opressoras) e grupos marginalizados (mulheres de todas as raças e etnias e homens de cor). Nos anos recentes, muitos acadêmicos brancos do sexo masculino se engajaram criticamente com meus escritos. **Perturba-me o fato de esse engajamento ser encarado com suspeita ou visto meramente como ato de apropriação feito para levar adiante um programa oportunista. Se realmente queremos criar uma atmosfera cultural em que os preconceitos possam ser questionados e modificados, todos os atos de cruzar fronteiras devem ser vistos como válidos e legítimos**. Isso não significa que não sejam sujeitos a críticas ou questionamentos críticos ou que não haja muitas ocasiões em que a entrada dos poderosos nos territórios dos impotentes serve para perpetuar as estruturas existentes. Esse risco, em última análise, é menos ameaçador que o apego e o apoio contínuos aos sistemas de dominação existentes, particularmente na medida em que afetam o ensino, como ensinamos e o que ensinamos. (hooks, 2013, p. 174-175, grifo nosso)

As asserções de hooks (2013) auxiliam-me a situar esta investigação e o meu papel enquanto jovem pesquisador branco que atravessa algumas fronteiras significativas. Tal movimento, como adverte a pensadora, precisa ser acompanhado de constante vigilância crítica, a fim de possibilitar produções que incidam sobre processos de insurgência teórica e prática no campo das relações étnico-raciais. Cabe ainda destacar que os males materiais e simbólicos que afetam as populações étnico-racialmente subjugadas constituem criações histórico-culturais produzidas por homens brancos, orientadas por interesses políticos e econômicos.

Em particular, ao se considerar que o capitalismo, enquanto sistema, sustenta-se primordialmente por meio de processos de exploração e aniquilação dos grupos dominados, operados por uma hegemonia branca e autocentrada, torna-se crucial que homens brancos também se somem aos processos de questionamento e enfrentamento das práticas discriminatórias dirigidas à população negra, sobretudo no contexto brasileiro.

Ancoro as minhas percepções relativas as mulheres negras a partir das considerações da pensadora Lélia Gonzalez (2020), para quem a mulher negra:

> [...] é a grande herdeira dos quilombolas, como Dandara e Luísa Mahin, de Tia Ciata e Mãe Senhora; mas sobremodo da grande massa anônima que na casa-grande ou na senzala, no eito ou nos quilombos, no candomblé ou na umbanda, nos ranchos ou nos afoxés garantiu a sobrevivência de todo um povo enquanto raça e cultura. (Gonzalez, 2020, p. 182)

---

do movimento negro dos Estados Unidos, a partir de protestos contra a instalação de uma indústria que depositaria resíduos tóxicos no Condado de Warren, na Carolina do Norte […] (Rodrigues, 2024, p. 154). É importante observar a historicidade dos conceitos, e nesse caso a origem desse termo remete a um movimento de contestação deflagrado pela população negra. A autora delineia a ligação dessa prática racista com o racismo institucional, o que demonstra como os processos de discriminação racial possuem muitas camadas e desdobramentos na história global.

A compreensão de Gonzalez (2020) permite reconhecer as mulheres negras participantes desta pesquisa como herdeiras de uma tradição histórica de resistência, cuidado e produção da vida, cujos saberes e práticas não se restringem a experiências individuais, mas se inscrevem em uma memória coletiva forjada na luta contra a desumanização e o apagamento. Ao situá-las nessa linhagem, desloca-se o olhar da condição de subalternidade frequentemente atribuída às mulheres negras para uma posição de centralidade na sustentação material, simbólica e cultural das comunidades negras.

Assim, debruçar-me sobre uma pesquisa que enfoca esse grupo populacional, a partir das trajetórias de dez mulheres da comunidade Gogó da Ema, ancora-se no desejo de reconhecimento e na intenção de empreender um estudo que me aproxime de uma compreensão mais acurada da história das mulheres negras na cidade de Itabuna, Bahia. Tal movimento remete, necessariamente, à história do país como um todo, uma vez que, sem um debruçamento atento sobre as presenças negras, em especial as femininas, a compreensão da história nacional e da constituição de sua cultura racista torna-se incompleta e intelectualmente desonesta.[9]

Nessa perspectiva, Sueli Carneiro (2019), argumenta:

> Coloca-se, portanto, como desafio, a necessidade de incidir sobre as construções culturais racistas que permanecem reproduzindo a imagem estereotipada das mulheres negras e sua desqualificação estética. É preciso confrontar o peso da hegemonia da brancura nessa desqualificação estética das mulheres negras, que tem impactado a sua empregabilidade e a sua possibilidade de mobilidade social, além de impactar negativamente a sua capacidade de disputa no mercado afetivo. Além da reconstrução de um imaginário sobre as mulheres negras, capaz não apenas de reverter essas imagens de controle que as aprisionam, faz-se necessária a formulação de propostas que permitam a circulação igualitária das imagens das mulheres recortadas pela raça. **Em síntese, urge que se proponham novas imagens para as mulheres negras brasileiras, que rompam com os paradigmas do passado e com as novas discussões midiáticas em que as imagens das mulheres negras são, à sua revelia, revestidas de vernizes de modernidade, sem alteração na essência dos estereótipos consagrados.** (Carneiro, 2019, p. 257, grifo nosso)

Carneiro (2019) ressalta os processos de atualização da violência colonial contra as mulheres negras no decorrer dos séculos e lixa o verniz de aparente modernidade que involucra a continuação

[9] Em tom irônico, Gonzalez (2019) expressa: Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar? O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (*infans* é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa.
A primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, criancice etc. e tal. Daí é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha é malandro, e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha, pois filho de peixe, peixinho é. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (Gonzalez, 2020, p. 69). Ao fazê-lo, pulveriza a perspectiva racista sobre as populações negras, objetivo que também orienta este estudo.

da opressão racial e da exploração das mulheres negras. Com essa consideração esse estudo avança na escuta desse grupo de mulheres, distante de uma perspectiva de salvação pois se trata antes de uma pesquisa no âmbito acadêmico e menos uma tentativa ingênua de mudar a realidade dessas pessoas, isso não é possível sem um trabalho de base sincero, implicado e além do mais compreendo as possíveis e naturais limitações da pesquisa.[10]

Também a historiadora Maria Beatriz Nascimento (2021) assinala a realidade concreta das populações negras e argumenta:

> O critério racial constitui um desses mecanismos de seleção, fazendo com que as pessoas negras sejam relegadas aos lugares mais baixos da hierarquia, através da discriminação. O efeito continuado da discriminação praticada pelo branco tem também como consequência a internalização, pelo grupo negro, dos lugares inferiores que lhes são atribuídos. Assim, os negros ocupam aqueles lugares na hierarquia social, desobrigando-se de penetrar os espaços que estão designados para os grupos de cor mais clara, dialeticamente perpetuando o processo de domínio social e privilégio racial. (Nascimento, 2021, p. 57)

As considerações de Nascimento (2021) me dão a ver que as desigualdades vivenciadas pelas mulheres negras do Gogó da Ema não se restringem a experiências individuais ou circunstanciais, mas são produzidas por mecanismos históricos de hierarquização racial que organizam os lugares sociais ocupados pela população negra. A internalização desses lugares, apontada pela autora, ajuda a elucidar como a discriminação racial opera de forma persistente e silenciosa, moldando expectativas, trajetórias e possibilidades de circulação social, ao mesmo tempo em que naturaliza a exclusão como destino, de modo profundo, na psique negra.[11]

Pelo que até agora foi exposto, já se pode perceber a profunda importância do papel da mulher negra na sociedade brasileira e como o estudo desse tema assume um valor de tal ordem que acaba por revelar certos aspectos de nossa realidade cultural de que muitos pesquisadores nem sequer desconfiam. Por fim, desde o início, destaco a necessidade de pesquisas que avancem além dos espaços formais de ensino, incorporando outras formas de ensinar e aprender. A investigação educacional em regiões periféricas pode revelar gestos de ensino-aprendizagem e novas formas de instaurar processos pedagógicos em espacialidades marginalizadas[12]. Isso também nos coloca diante

---

[10] Ainda, para Carneiro (2019): Em relação às mulheres negras, o tema do combate ao racismo assume, ainda, outras particularidades. Persistem operando no imaginário social, ao lado dessa reação conservadora, os estigmas e estereótipos que desvalorizam socialmente as mulheres negras e que carecem de estratégias para serem repelidos. Requerem campanhas de caráter publicitário e pedagógico que tanto empreendam a valorização social da imagem das mulheres negras como, simultaneamente, confrontem as diferentes práticas discriminatórias de que são alvo essas mulheres, sobretudo no mercado de trabalho (Carneiro, 2019, p. 257). Portanto, essa é uma tarefa que exige um comprometimento coletivo e paciente.

[11] Ver: SOUZA, Neusa Santos. Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

[12] Ver: Ferreira, Tássio. Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola. 271f. Tese, Doutorado em Artes Cênicas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Trata-se de uma pesquisa que apresenta novas possibilidades de ensino-aprendizagem e que se vale dos

do desafio científico de reconhecer diferentes modos de ser, estar e apreender o mundo, envolvendo saberes populares que sedimentam as experiências de muitas comunidades[13].

Concomitantemente, considero que as participantes e o território do qual fazem parte possuem saberes e fazeres específicos, adquiridos ao longo de suas vidas em relação à comunidade e à cidade de Itabuna. Esses saberes contribuem para a manutenção de suas identidades como grupo social e asseguram a continuidade de suas experiências subjetivas nesta região. As pessoas que residem no Gogó compartilham um senso de pertencimento à comunidade, manifestado tanto nos níveis de solidariedade e cooperação entre si quanto na forma como lidam com restrições socioeconômicas, o racismo e a marginalização. Esses elementos criam um plano comum de referência, que permite acolhimento e diferenciação, ainda que também haja conflitos nas relações internas.[14]

Esta investigação, no que concerne ao seu delineamento metodológico, insere-se no campo das abordagens qualitativas. Em um primeiro momento do percurso de pesquisa, aproximei-me da comunidade por meio de encontros coletivos, por mim denominados rodas de conversa. Em diálogo com um grupo de 11 mulheres negras, foi construído um documentário de caráter experimental.

Com o objetivo de aprofundar teórico e metodologicamente o estudo, desenvolvi, em um segundo momento, uma série de conversas com outras 10 mulheres negras. A partir dessas interações, foram produzidos dados que possibilitaram a construção de uma análise categorial dos conteúdos emergentes, posteriormente sistematizada ao longo do corpo desta dissertação. A discussão teórico-metodológica é aprofundada no primeiro capítulo, no qual explicito os procedimentos adotados na condução da pesquisa e as resultantes alcançadas.

A análise dos dados se desdobra nos capítulos seguintes. No segundo e no terceiro capítulos, apresento a análise dos dados coletados, organizados em quatro categorias gerais. As duas primeiras, Relações familiares e Questões étnico-raciais, compõem o segundo capítulo, enquanto as duas últimas, Implicações dialógicas com o território e Experiências escolares, integram o terceiro. Essa

---

saberes e práticas de terreiro para fundamentar processos de criação e práticas pedagógicas propriamente ditas, configurando-se como uma referência fundamental.

[13] Ver: RIBEIRO, Kelly Cristine. Contação de histórias: seguindo o curso de suas águas. 2017. 198f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/21270. Acesso em: 09 de out. 2025. Trata-se de um trabalho dissertativo que se ancora de maneira profunda no pensar e no fazer da contação de histórias, constituindo-se como uma referência indispensável para pesquisadoras e pesquisadores que desejem mergulhar em investigações que reconheçam as culturas populares como fontes legítimas de ser e saber, especialmente para aqueles interessados nos campos de estudo que a autora aciona de forma formidável em sua pesquisa.

[14] Na comunidade do Gogó da Ema, percebi os saberes e práticas populares presentes nas experiências cotidianas das mulheres negras com as quais trabalhei. Notei que esses saberes incluem o cuidado com a família e com os vizinhos, os modos de organização comunitária, a transmissão de conhecimentos sobre alimentação, remédios caseiros e tradições culturais, bem como estratégias de sobrevivência diante das desigualdades sociais e raciais. Para mim, essas aprendizagens não são apenas práticas utilitárias, mas constituem dimensões centrais das subjetividades dessas mulheres, refletindo sua resistência, autonomia e capacidade de transformar a vida coletiva e o território em que vivem.

divisão permite compreender de maneira sistemática como as mulheres negras entrevistadas constroem suas relações com o território do Gogó da Ema, com as pessoas que integram seus ciclos sociais e com os espaços formais de ensino. Além disso, essas interações contribuem para a formação de suas identidades raciais e favorecem a aquisição de saberes e práticas que moldam essa geografia no contexto mais amplo da cidade de Itabuna. No quarto capítulo faço uma modesta análise do processo criativo e discuto algumas nuances que o documentário não deu conta de refletir. Por fim, como desdobramento prático desta práxis, encerro essa série de conversações teórico-metodológicas nas considerações finais da investigação.

Por último, destaco o pensamento da escritora Saidiya Hartman, uma vez que seu trabalho em torno dos arquivos históricos relativos às populações negras, sobretudo aquelas submetidas à exploração e à violência do regime escravista, incide diretamente sobre minha pesquisa com os relatos das mulheres do Gogó. Embora os dados aqui analisados se situem no arco temporal das periferias contemporâneas, ao dialogarem com o conceito de fabulação crítica, proposto por Hartman, emergem nas narrativas dessas mulheres temporalidades que se paralelizam e se prolongam do período escravista ao pós-abolição, desaguando no tempo presente. Tal articulação evidencia a continuidade da violência colonial e assinala a condição de sobrevida que vitima as populações negras, à qual Hartman se refere em seu ensaio "Vênus em dois atos" [15] (Hartman, 2020, p. 31).

Ainda, gostaria de destacar que a dissertação *Contação de histórias: seguindo o curso de suas águas* (2017) [16], de Keu Apoema (Kelly Cristine Ribeiro), foi fundamental para que me fosse possível estabelecer uma relação mais profunda com a narratividade dos conteúdos partilhados pelas mulheres negras do Gogó, bem como compreender alguns aspectos constitutivos da oralidade e sua presença nos contextos populares. Da mesma forma, a tese *Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinanças da tradição do Candomblé Congo-Angola* (2019)[17], de Tássio Ferreira, contribuiu de maneira indispensável para me aproximar de uma compreensão mais sensível do processo de criação que deflagrei na companhia das participantes, assim como para entender as fronteiras entre a educação formal e informal. Gostaria de destacá-los, pois influenciam todo o "curso de água" que percorre estas páginas e a minha maneira de compreender as dimensões

[15] Ver: Hartman, S. Vênus em dois atos. Revista Eco-Pós, [S. l.], v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. DOI: 10.29146/eco-pos.v23i3.27640. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 3 jan. 2026.
[16] Ver: Ribeiro, Kelly Cristine. Contação de histórias: seguindo o curso de suas águas. 2017. 198f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/21270. Acesso em: 09 de out. 2025.
[17] Ver: Ferreira, Tássio. Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola. 271f. Tese, Doutorado em Artes Cênicas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30994 . Acesso em: 13 de ago. 2025.

que compõem esta pesquisa, dada a densidade dos temas que abordam em seus respectivos estudos e que, de certa forma, inundam o meu.

Em suma, o meu desejo é que esta pesquisa demonstre a viabilidade de novas investigações em direções semelhantes à que tentei percorrer, ou que até mesmo superem a minha humilde tentativa, que buscou construir um conhecimento capaz de contribuir com as discussões sobre relações étnico-raciais, especialmente no que tange às populações negras em contextos periféricos do sul da Bahia.[18]

[18] Gostaria ainda de registrar que, ao longo deste corpo dissertativo, minha escrita alternará entre a minha voz e uma voz de caráter mais acadêmico, considerando as necessidades que surgem à medida que o texto, como um rio, percorre estas páginas.

Lembro. Eu vim para cá, eu estava com 60... Parece que era 66? Ou 68? Não lembro, 67 ou 68? Porque quando eu vim de lá, meu marido morreu em 2019. Ele morreu em junho, quando foi em novembro eu vim embora para aqui. Não, é porque eu vivia lá sozinha, não tinha amigos, não tinha ninguém e aqui não. Aqui graças a Deus, não tenho parente aqui assim, mas tenho meus amigos. As pessoas que cuidam de mim.

Maria da Conceição Portella Nascimento

Capítulo 1 – Percurso teórico-metodológico

Este capítulo pode ser considerado o mais importante da dissertação, pois nele descrevo, de forma detalhada, algumas das propostas construídas com as mulheres negras da comunidade Gogó da Ema. Discuto como se deu o percurso metodológico e introduzo algumas das referências teóricas que dialogam com essa trajetória, enquanto as demais encontram-se distribuídas nos capítulos seguintes. Ressalto que foi preciso realizar uma seleção criteriosa das referências que sustentam esta investigação, de modo a não sobrecarregar futuros leitores e pesquisadores interessados e, ao mesmo tempo, preservar a fluidez da leitura e a clareza visual do trabalho. Permaneceram os autores e autoras que considero essenciais, os quais incorporo na redação final.

A discussão neste capítulo foi organizada para dar a ver o domínio que possuo sobre o percurso de investigação e a coerência entre teoria, metodologia e prática de campo. Começo pela primeira etapa, que consistiu na tentativa de realizar rodas de conversa com as moradoras da comunidade, após um levantamento preliminar e algumas consultas. A segunda etapa envolveu a produção de um documentário experimental em diálogo com um grupo de 11 mulheres negras: Adilene Santos Silva, Edileuza Costa Antunes, Isabela Luzia Costa, Jucigleide Santos, Jucimara Santana de Jesus, Laudiene Pereira de Jesus, Luciana Conceição Santos, Maria da Conceição Portella Nascimento, Nilza Pereira Matos, Rosemeire Maciel e outra moradora que não estamos autorizados a identificar. Por fim, retorno ao Gogó para conduzir uma série de entrevistas, coletando dados da pesquisa numa abordagem qualitativa. Em seguida, trato dos aspectos éticos que permeiam esta investigação e, finalmente, discuto os meus diálogos com a inteligência artificial enquanto ferramenta metodológica utilizada.

Portanto, neste capítulo, coloco em discussão os meios pelos quais acesso as moradoras da comunidade, refletindo sobre a assertividade das escolhas e identificando oportunidades de aprimoramento em futuras experiências de pesquisa. A seguir, dou início a esse momento da dissertação com as reuniões realizadas na comunidade.

1. 1. Rodas de conversa

Esse estudo teve início com o levantamento de cerca de 26 mulheres negras da comunidade Gogó da Ema, com idades entre 27 e 75 anos. Visitei suas residências com a mediação de Jucigleide, reconhecida como liderança comunitária, e consultei as mulheres a respeito do interesse em participar da pesquisa, voltada a compreender as experiências vividas nesse território. Indaguei quais atividades

gostariam de construir conosco e chegamos à proposta de realização de rodas de conversa, compreendendo-as como uma oportunidade para conhecê-las melhor e desenvolver outras ações que se mostrassem pertinentes. Nesse processo de articulação, contei também com o apoio de uma liderança comunitária negra de atuação municipal, à época presidenta do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher de Itabuna (CONSEMDAMI).

Do ponto de vista metodológico, pensei, de maneira genuína, nas rodas de conversa não apenas como um espaço de troca, mas também como uma estratégia capaz de fortalecer os laços entre as mulheres da comunidade e de nutrir o surgimento de um espaço em que a criatividade, os saberes e os fazeres dessas mulheres pudessem se manifestar e ser partilhados. Além disso, compreendia esse processo de ensino e aprendizagem numa perspectiva freireana[19], em que todos ensinam e aprendem, como um caminho para a construção de uma prática pedagógico-sensível. Nesse espaço, as mulheres poderiam discutir experiências de racismo, sexismo e as violências que enfrentam em decorrência de sua classe social.

Com essa compreensão em mente, realizei a primeira roda de conversa no dia 24 de janeiro de 2025, em frente à casa de Jucigleide. As cadeiras foram gentilmente cedidas por sua vizinha Dona Ritinha, e 10 mulheres, das 26 que havíamos contatado, compareceram. Esse encontro teve um caráter mais introdutório, mas possibilitou que as participantes se apresentassem, falassem não apenas sobre as situações críticas que vivenciam, como também expressassem o orgulho de quem são e das conquistas que consideram mais preciosas. As participantes demonstraram interesse na continuidade das rodas de conversa, mostraram-se animadas e até fizeram sugestões sobre como o trabalho poderia ser conduzido.

Motivado por essa receptividade, segui com o planejamento da segunda roda de conversa e agendei o encontro para o dia 8 de fevereiro de 2025, um sábado, com o propósito de contemplar aquelas que não poderiam participar em outros momentos da semana. Preparei um roteiro de perguntas para conduzir a conversa, inspirado nas leituras das obras de Paulo Freire, especialmente Pedagogia do Oprimido (1970). Busquei formular questionamentos que tocassem nas experiências das mulheres na comunidade, considerando as dimensões sociais e ambientais que compõem esse

[19] Obras do educador Paulo Freire e da educadora bell hooks que nos valemos: Medo e Ousadia: o cotidiano do professor (FREIRE; SHOR, 1986), Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa (FREIRE, 1996), Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido (FREIRE, 1992), Pedagogia do Oprimido (FREIRE, 1987), Por uma pedagogia da pergunta (FREIRE; FAUNDEZ, 1985), Que fazer: teoria e prática em educação popular (FREIRE; NOGUEIRA, 1989) e Educação como prática da liberdade (FREIRE, 1967), Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade (HOOKS, 2013).

território. No dia 8 de fevereiro, estava a postos para recebê-las e dar início ao encontro, porém apenas 3 mulheres da comunidade compareceram.

Não segui o roteiro de perguntas que havia estruturado, pois as mulheres preferiram uma troca mais livre e as questões não puderam ser utilizadas da maneira como imaginei. Ainda assim, reservei um momento para apresentá-las e explicar as intenções que orientaram aquele conjunto de indagações. No fim, o caminho escolhido por elas para a conversa se mostrou mais interessante, já que foi possível transitar desde o nascimento da comunidade, com as lavadeiras que trabalhavam de ganho, até o processo de urbanização que as afastou da relação íntima que mantinham com a natureza, em especial com o rio, agora poluído, conduzindo-as a outro modo de vida.

Assim como relataram durante o encontro, observei também, nos trabalhos acadêmicos que consultei, que, à medida que a cidade de Itabuna se urbanizou, as disposições sociais e políticas empurraram a população negra e empobrecida para as regiões mais distantes do centro. Em consequência, a maioria dessas pessoas foi obrigada a ocupar as periferias e, particularmente, às margens do Rio Cachoeira. As famílias empobrecidas mantinham uma relação de intimidade com o rio, onde realizavam inúmeras atividades cotidianas em suas margens e em seu leito, sendo que muitas mulheres do Gogó sustentaram suas famílias como lavadeiras de ganho. Estabelecer residência nas proximidades do rio, além de revelar a segregação social e econômica da época, expressava um modo de sobrevivência e de certa comodidade para essas famílias.

Também foi possível conhecer seus processos de escolarização e compreender as razões de suas interrupções, muitas vezes relacionadas ao racismo sofrido e às condições precárias em que viviam. Ao mesmo tempo, demonstraram orgulho ao verem seus filhos e netos frequentando o ensino formal, alcançando conquistas que não lhes foram possíveis devido às limitações impostas pelas condições da época. Abordaram ainda o significado de ser uma mulher negra em uma comunidade periférica como o Gogó da Ema, expondo o racismo que afeta tanto a comunidade quanto a elas próprias. Houve espaço para que compartilhassem sentimentos, pensamentos e ações que desenvolvem para combater discriminações e proteger seus filhos e netos. Após o término do encontro, assim como na primeira roda de conversa, recolhi as cadeiras e auxiliei Dona Ritinha a organizar o sótão de sua casa, agradecendo-lhe pelo cuidado e pela generosidade.

Num momento posterior à roda de conversa, percebi a necessidade de retomar a primeira versão do projeto, incluindo a produção de um documentário sobre as experiências de pessoas negras da comunidade. Essa decisão se justificava por dois motivos: a proposta inicial havia perdido a adesão das mulheres, e alguns desencontros com a liderança em nível municipal dificultaram nossa relação, inviabilizando a continuidade do trabalho. Diante desse contexto, entrei em contato de forma discreta com 21 mulheres, convidando-as a colaborar na produção do documentário. Recebi a resposta de 11

delas, entre as quais Jucigleide, moradora influente e referência na comunidade, que acompanhou todo o processo de aproximação e as atividades realizadas.

Retomar essa proposta marcou uma mudança na condução da pesquisa e abriu a oportunidade de experimentar, junto às mulheres, outra abordagem que, em particular, apreciei muito. Além disso, tornou-se necessário dar continuidade à investigação de maneira que respeitasse o apoio e os interesses das participantes. Por esse motivo, segui com a construção do documentário em parceria com aquelas que demonstraram interesse em participar.

Considerando essas experiências, o próximo subtópico deste capítulo abordará o processo de produção audiovisual, detalhando as etapas de elaboração e as gravações realizadas com as participantes.

1. 2. Produção do documentário

Nesta seção, detalharei alguns dos momentos que constituíram o processo de produção do documentário Mulheres Pretas do Gogó da Ema: relatos (2025)[20], pormenorizando as etapas até a elaboração do material final. Ressalto que essa produção foi viabilizada graças à disponibilidade das moradoras Adilene, Edileuza, Isabela, Jucigleide, Jucimara, Laudiene, Luciana, Maria da Conceição, Nilza, Rosemeire e de outra participante que posteriormente desvinculou-se da pesquisa.

Após receber os direcionamentos de meu orientador e coorientadora, e com as datas e horários das visitas já confirmados, iniciei essa etapa da produção adotando uma abordagem flexível: não elaborei um roteiro formal, nem me detive em estudar aspectos específicos da fotografia ou outros elementos técnicos do documentário. Permiti que as perguntas surgissem naturalmente durante os encontros e que a mediação para captar as imagens acontecesse de forma espontânea, em diálogo com os desejos das participantes.

Desejava que esses momentos, em vez de seguir um roteiro pré-estabelecido ou atender a uma forma determinada, respeitassem a organicidade dos encontros e das conversas, próximas ao inesperado e ao espontâneo de cada interlocutora. Não queria que as mulheres respondessem a perguntas prontas ou fossem incentivadas a se comportar de maneira distante de seu cotidiano. Essa supressão não me interessava: nos encontros, procurei demonstrar que poderiam ser elas mesmas e expressar seus pensamentos livremente, sem receio.

[20] Para apreciar o documentário experimental: https://youtu.be/AZe6AKwj3yo?si=GhJWXDjMoudVqkzL .

Para registrar essas conversas de forma natural, utilizei um *smartphone* comum, sempre nos espaços domiciliares em que as participantes se sentiam mais à vontade. Buscava um enquadramento adequado, segurava o aparelho com firmeza e iniciava a captação. A partir daí, as mulheres compartilhavam suas experiências e memórias, e o encontro ganhava sua própria dinâmica. Minha intervenção se restringia a orientações básicas sobre o que poderiam falar, evitando influenciar ou determinar o conteúdo de suas falas.

As conversas partiam de diálogos amplos, tangenciando diversos assuntos, o que permitia divagações e dissipava tensões. Era essencial que as mulheres se sentissem tranquilas e disponíveis para relatar suas experiências. Mesmo após o término da gravação formal, muitas continuavam compartilhando memórias e reflexões, estimuladas pelo mergulho que permitiam em suas próprias histórias.

A partir dessas considerações gerais, detalharei agora os encontros com cada participante, permitindo compreender melhor a perspectiva de trabalho que busquei implementar e o caráter orgânico e espontâneo desse processo.

Gravações

Na visita a **Adilene**[21], para a gravação de seu relato, primeiro bati palmas em frente à sua casa e chamei seu nome. Ela apareceu, entrei e começamos a conversar. Logo, Adilene apresentou seu lar, contou o quanto batalhou para construí-lo e pediu que eu não prestasse atenção à bagunça, embora, na realidade, não houvesse nada fora do lugar. Também mencionou as cerâmicas que havia colocado sozinha nas paredes do fundo de sua casa, que havia rejuntado, e que estava prestes a instalar na parede da sala.

Ela me convidou a sentar no sofá, e expliquei com mais detalhes o meu objetivo com a gravação, como o material seria utilizado no documentário e a importância de construirmos esse registro audiovisual. Esclareci que não precisava se preocupar e que poderia compartilhar suas experiências de vida livremente, tanto no Gogó quanto em outros aspectos de seu cotidiano, decidindo o que desejava contar. Após conversarmos um pouco mais, escolhemos o local da gravação: pegamos as cadeiras da cozinha e nos acomodamos no quintal, considerando que ali teríamos melhor iluminação e maior conforto para a gravação.

---

[21] Para apreciar as gravações dos relatos na íntegra e sem edições: https://youtu.be/z7brwSCPLes?si=S3b6VPAB-2Wtwvhj .

Adilene ficou um pouco nervosa antes de começarmos a gravar. Tentei conversar com ela para que relaxasse e disse que mantivesse a calma, pois era algo simples e não havia razão para se preocupar. Queria que a gravação fosse natural, sem a necessidade de performar uma imagem distante de seu comportamento cotidiano. Após esses instantes de respiro, demos início à gravação. Ela começou a contar sua história de vida e a revisitar suas memórias. Falou sobre os filhos e seus processos de escolarização, relatou uma experiência de racismo vivida por sua filha, as discriminações que também enfrentou ao longo da vida e, ao fim, deixou uma mensagem para outras mulheres negras. Durante a gravação, ofereci suporte, trazendo perguntas que a ajudaram a desenvolver a fala e a acessar outras questões de sua trajetória que desejasse narrar. Por fim, o registro de seu relato durou cerca de **8 minutos e 15 segundos**.

Edileuza, desde que a conheci, manteve-se receptiva à minha presença. Sempre que a encontrava na comunidade, enquanto desenvolvia o trabalho, mencionava que me observava pela janela quando participei do projeto [R. U. A.] Gogó da Ema e dizia admirar a minha alegria, a maneira como conversava e me comportava com as pessoas. Na mesma medida, retribuía os elogios e lhe dizia o quanto ela também era uma pessoa importante. Assim, estabelecemos uma comunicação saudável, em que recordávamos mutuamente a beleza e a importância de nossas vidas. Quando visitei a sua casa para convidá-la a participar do documentário, ela me recebeu de braços abertos, me apoiou e se colocou à disposição para o que fosse necessário em relação à pesquisa.

Ao estar em sua casa para gravar o relato, sentei-me no sofá da sala, enquanto sua filha e netos permaneciam por perto, sentados à porta. Edileuza estava muito à vontade e tranquila; expliquei, em linhas gerais, os temas que poderia abordar, o objetivo do documentário e a importância de sua voz e de sua imagem nessa produção audiovisual. Também disse que poderia conversar sobre os assuntos que desejasse, na direção que lhe parecesse mais adequada.

Não houve dificuldades: ela discorreu sobre diversos aspectos de sua vida com muita naturalidade, e o seu relato durou cerca de **11 minutos e 29 segundos**. Fiquei profundamente surpreso nesse encontro, pois não esperava que abordasse temas tão delicados, dando-me acesso a momentos de sua trajetória marcados por intensas experiências de dor e violência. Ao final da gravação, permaneci um tempo conversando, tentando assimilar o que havia me contado. Ali, tive a certeza da importância de registrar seu relato, de reconhecer sua coragem em compartilhar suas vivências e, sobretudo, a sua presença na comunidade e na cidade de Itabuna, Bahia.

Para comunicar-me com **Isabela**, precisava sempre procurá-la pessoalmente, já que ela não possuía conta no *WhatsApp*, o que dificultava que tomasse conhecimento de algumas informações. Mas isso nunca foi um problema: ia ao seu encontro com prazer, e ela sempre me recebia com gentileza e muita paciência para me ouvir. Assim, fui convidá-la a participar do documentário,

proposta que a agradou. Em seguida, combinamos um dia em que pudesse me receber com tranquilidade.

No momento marcado, me dirigi até sua casa, sentei-me na varanda e, antes da gravação, ela me contou alguns acontecimentos de sua vida, desabafando. Depois de ouvi-la, preparamo-nos para gravar e expliquei que ela teria total liberdade para decidir quanto tempo falaria e o que desejaria compartilhar. Isabela fez algumas perguntas sobre os temas possíveis, dei exemplos, e ela compreendeu prontamente. Disse que sinalizaria o início da gravação e, assim que começamos, ela conduziu sua fala até se sentir satisfeita. A gravação durou cerca de **3 minutos e 12 segundos**, encerrada conforme sua vontade. Após o registro, continuamos conversando; Isabela seguiu compartilhando outras situações de sua vida, e eu a escutei com atenção, oferecendo algumas palavras de apoio dentro do que pude compreender.

Encontrei **Jucigleide** no final da tarde, pois já havia visitado outras moradoras que tinham agendado a gravação no mesmo dia. Por essa razão, a qualidade do vídeo que consegui captar não ficou muito boa, mas decidi incluí-lo no documentário mesmo assim. Entendia essa primeira montagem como uma amostra, uma versão inicial do que mais tarde poderia ser elaborada com mais cuidado. A visita à casa de Jucigleide foi tranquila, marcada pela proximidade que já havíamos construído desde o projeto [R. U. A.] Gogó da Ema. Expliquei algumas possibilidades de temas que poderia abordar, mas reforcei que ela estava livre para relatar o que desejasse, pelo tempo que considerasse adequado, sem a necessidade de seguir minhas sugestões à risca.

O relato de Jucigleide durou cerca de **6 minutos e 20 segundos**. Ela tratou de diversos temas ligados à população negra, às suas experiências no Gogó da Ema, à luta contra o racismo e às formas de enfrentamento diante das situações vividas por seus filhos. Afirmou a educação como um caminho de afirmação e dignidade para as pessoas negras, exemplificando com a própria trajetória: além de concluir sua formação escolar, continuou a se dedicar aos estudos e se tornou enfermeira. Fiz algumas perguntas pontuais ao longo da gravação para ajudá-la a desenvolver sua fala, mas, em boa parte do tempo, ela conduziu o relato de forma autônoma, discorrendo sobre diferentes aspectos de sua vida e da comunidade. Durante a gravação, experimentei também alguns movimentos de câmera, buscando escapar da imagem estática que havia predominado nas demais filmagens.

Jucimara se produziu especialmente para a gravação de seu relato. Ela me recebeu com muita alegria; encontramos um espaço em sua casa que oferecia boa iluminação e onde pudéssemos nos acomodar. Conversamos por alguns minutos; depois, expliquei quais eram os objetivos do documentário, fiz sugestões sobre por onde ela poderia conduzir o seu relato e, como disse às demais mulheres, reafirmei que poderia ficar à vontade para determinar o que gostaria de falar e a duração de sua fala.

Ela se apropriou desse momento, discorreu sobre aspectos de sua vida que a marcaram, as dificuldades que enfrenta e o que significa viver em uma comunidade. Não foi necessário fazer novas provocações ao longo de sua fala, pois ela se posicionou como uma mulher negra do Gogó da Ema, com todos os desafios e alegrias que experimenta. De fato, mostrou seus pensamentos, sentimentos e experiências cotidianas nesse território e ainda perguntou se estava bom, se gostaria que dissesse mais alguma coisa. Jucimara terminou a gravação de seu relato em uma mistura de sorrisos e lágrimas, trazendo sua sincera contribuição ao documentário. A gravação de sua narrativa durou cerca de **5 minutos**.

O relato de **Laudiene** durou cerca de **6 minutos e 5 segundos**. Sempre foi muito agradável encontrá-la à medida que tentava desenvolver esse trabalho com as demais mulheres, e conseguimos construir uma proximidade significativa. Isso me permitiu acessar informações que não entraram no documentário nem nas conversas posteriores que realizei para compor as biografias das mulheres negras participantes da pesquisa. Meu encontro com Laudiene foi longo: conversamos sobre muitos assuntos, reservei um momento para explicar com cuidado o propósito do documentário, os objetivos de produzir esse material e a importância de sua presença na composição do trabalho.

Moradora da comunidade há cerca de 30 anos, ela não teve dificuldade em me contar um pouco da história do Gogó, as experiências que viveu nesse território e os desafios que precisou enfrentar para seguir seu caminho. Em alguns momentos da gravação, sugeri direções possíveis para o seu relato e a auxiliei na organização das ideias. Além de detalhar aspectos importantes de sua trajetória e da comunidade, Laudiene também deixou mensagens de encorajamento às mulheres negras que enfrentam desafios semelhantes aos que ela precisou superar.

A gravação do relato de **Luciana** durou cerca de **8 minutos e 40 segundos**. Fiz apenas algumas sugestões sobre caminhos que ela poderia seguir em sua fala. Após explicar o objetivo do documentário e apresentar algumas possibilidades para a narrativa, Luciana construiu sua perspectiva sobre o vivido no decorrer dos anos e compartilhou observações sobre a comunidade e, em especial, sobre o que acreditava que poderia ser melhorado no Gogó. Discorreu sobre os desafios que precisa enfrentar para se manter na comunidade; ainda assim, não deixou de valorizar suas experiências nem de explicitar a positividade com que encara o cotidiano. Luciana demonstrou uma convicção forte e positiva a respeito de sua negritude, reiterando, em alguns momentos, o orgulho de ser quem é e de sua tonalidade de pele. Compartilhou frases que carrega consigo e que a ajudam a continuar acreditando em sua força e nas possibilidades de melhorias para seu caminho de vida, além de deixar uma mensagem inspiradora para outras mulheres negras.

Maria da Conceição falou por cerca de **9 minutos**. Foi preciso incentivá-la um pouco para que compartilhasse suas contribuições. Ela não demonstrou nervosismo durante a gravação; pelo

contrário, mostrou firmeza em seus pensamentos e em relação à história de vida que possui. Fiquei muito curioso com os detalhes que trouxe sobre suas experiências nas matas com a família, sua infância em meio à natureza e o casamento interracial de seus pais. Sendo seu pai, em suas palavras, um "caboclo", e sua mãe, uma descendente de cearenses. Percebi certa resistência de sua parte em discorrer de maneira mais livre sobre suas experiências no Gogó, mas, com paciência, consegui negociar e colher muitas informações importantes. É importante considerar que, naquele momento, ainda não havíamos construído uma aproximação profunda. Com o tempo, essa proximidade aumentou. Em uma visita posterior, para a gravação de uma série intitulada Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida[22], que visava construir as biografias das moradoras, inclusive a de Maria da Conceição, essa diferença ficou mais acentuada, pois já existia uma intimidade maior entre mim e ela.

Nilza se sentiu à vontade para compartilhar seu relato por cerca de **3 minutos**. Em sua fala, deu ênfase às enchentes que ocorrem na comunidade e ao impacto desses eventos climáticos em sua vida psíquica e material. Antes e depois da gravação, conversamos por alguns minutos; sempre que nos encontramos, ela nos recebe com muito carinho e alegria, o que não foi diferente nesse dia. As contribuições de Nilza abordaram o racismo ambiental sofrido pela comunidade do Gogó, somando-se aos relatos de outras mulheres que também tratam dessa problemática. Vale ressaltar que, na série *Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida*, ela conta sua trajetória com mais detalhes e se encontra ainda mais à vontade para compartilhar suas memórias, pois, nesse momento, já nos conhecia melhor e possuía confiança em nós.

Rosemeire foi muito franca em seu relato sobre a própria história de vida e a comunidade, em particular sobre o Gogó, afirmando diversas vezes que essa região da cidade não mudou e não irá mudar. Durante a gravação, fiz algumas sugestões sobre temas que poderia abordar, e sua narrativa se construiu em diálogo comigo: eu propunha perguntas, e ela discorria sobre como enxergava determinada situação ou como se percebia diante de si mesma. Rosemeire é uma mulher negra com consciência racial; contou que a vida e seus pais lhe ensinaram a enxergar as coisas como elas são, sem "maquiagem", e demonstrou certo orgulho por conseguir observar a vida dessa maneira. A gravação de seu depoimento durou cerca de **8 minutos e 43 segundos.**

De certa forma, foi intencional a decisão que tomei de me entregar ao encontro e deixar que as coisas se desenrolassem no tempo de cada uma das mulheres. Ao me disponibilizar para dialogar, realizei também um convite para que elas se aproximassem. Desse modo, ao assumir uma posição ativa nesse processo, as participantes tomavam consciência das escolhas que podiam fazer e até onde

---

22 Para apreciar: https://youtube.com/playlist?list=PLTKaJw5CIzERyvCgbIpkTHSWH1cKMrn5C&si=nDMfBsLq3UoPZhAI .

desejavam ir nessas conversações. A duração de cada relato foi determinada por elas; eu explicava que, quando se sentissem satisfeitas, poderiam decidir quando interromper ou finalizar a gravação. Em alguns momentos, sugeri uma pergunta ou outra para que continuassem a relatar e a caminhar por suas experiências. À medida que os encontros se sucediam, um roteiro de perguntas foi sendo construído em minha memória, utilizado para auxiliá-las quando necessário. O meu cuidado se redobrava sempre que percebia algum desconforto ou quando, de alguma forma, elas se perdiam no que contavam.

Vejo que essas escolhas técnicas nesse processo e o caminho metodológico adotado me obrigaram a estar com as mulheres, viver esses momentos e realizar trocas sinceras, o que permitia que um encontro de fato ocorresse, com todas as suas idiossincrasias. Diante da experiência que tive com a comunidade por meio do projeto [R. U. A.] Gogó da Ema e do meu retorno com a pesquisa, não seria adequado apresentar uma proposta de produção fechada. Desejava que, de alguma forma, as pessoas, ao assistirem ao documentário, pudessem perceber e conhecer um pouco da beleza que tive a oportunidade de apreciar nessas mulheres e nesse território.

Apesar de vivenciar esses encontros com as participantes sob um ponto de vista técnico e metodológico, estive em sua companhia fundamentalmente para lhes dar suporte e realizar o registro. Quando a gravação tinha início, eu me dissolvia propositalmente em uma referência mínima, permitindo que elas navegassem em suas memórias e trouxessem aquilo que lhes parecesse mais significativo. Ou seja, partilhava a responsabilidade pela elaboração do documentário com as participantes, e esse procedimento mostrou-se frutífero. Elas demonstraram preocupação com o que iriam narrar e com a forma como fariam isso, refletindo também se suas escolhas contribuiriam para a composição do documentário. Compreendi, assim, essa produção audiovisual como um trabalho coletivo, resultante de negociações constantes e significativas com as participantes da pesquisa.

Em bell hooks (2019), compreendo que:

> [...] eu sabia, quando criança, que o poder de dominação que os adultos exerciam sobre mim e sobre o meu olhar nunca era tão absoluto que me impedisse de ousar olhar, espiar escondida, encarar perigosamente, eu sabia que os escravizados olhavam. Que todas as tentativas de reprimir o nosso direito — das pessoas negras — de olhar produziram em nós um desejo avassalador de ver, um anseio rebelde, um olhar opositor. Ao olhar corajosamente, declaramos em desafio: "Eu não só vou olhar. Eu quero que meu olhar mude a realidade". Mesmo nas piores circunstâncias de dominação, a habilidade de manipular o olhar de alguém diante das estruturas de poder que o contêm abre a possibilidade de agência. [...] (hooks, 2019, p. 183-184)

A reflexão de hooks (2019) ilumina de modo decisivo a maneira como compreendo os encontros realizados e a própria construção do documentário. Ao reconhecer o "olhar opositor" como uma prática de agência, a autora desloca o olhar de uma posição passiva de observação para um campo de disputa simbólica ativa, no qual ver, narrar e escolher o que mostrar constituem atos

políticos por excelência. Ao tentar experimentar que as mulheres negras participantes conduzissem seus relatos no tempo, na forma e nos limites que julgassem adequados, busquei criar condições para que esse olhar opositor pudesse emergir como exercício político de elaboração de suas próprias experiências e processos de subjetivação.

Depois de concluir essa primeira etapa da produção do documentário, deixei as gravações de molho por alguns dias, esforçando-me para que os materiais "descansassem". O meu pensamento insistia em antever a forma que o documentário ganharia; preocupava-me se as gravações atenderiam às minhas expectativas em termos de qualidade, mas consegui tomar certa distância. Precisava desse espaço porque as experiências nas gravações com as mulheres foram muito intensas: elas se abriram e relataram experiências de violência extrema ocorridas em suas vidas. Se existe uma preparação para lidar com tantas informações, não dispus dela e não esperava que, nessas conversas, as mulheres mergulhassem tão profundamente em suas memórias.

Após uma pausa, voltei de forma paulatina a ter contato com as gravações, e esse processo também me causava muito desconforto, pois, para conseguir construir um material coeso e bem estruturado, precisava assistir aos registros incontáveis vezes. Esse trabalho de edição e montagem exige uma compreensão completa dos vídeos, para que a construção ganhe corpo e seja possível alcançar os resultados desejados. É importante dizer que esse trabalho também é um caminhar em direção à criação, devido à manipulação que os materiais sofrem ao serem combinados, cortados e arranjados de diferentes maneiras, até assumirem outros sentidos e formas, conforme desejado. Há um encadeamento de decisões que vão sendo tomadas ao longo da produção, até que o produto final seja concebido.

No caso do documentário, as mulheres, durante as gravações, realizaram um conjunto de escolhas que influenciaram a duração e o conteúdo dos relatos. Isso foi decisivo para a etapa de edição e montagem, pois já estava lidando com materiais que passaram por intervenções diretas das participantes e, desde o início, forma e conteúdo já haviam sido parcialmente consolidados. O meu trabalho na mesa de edição consistiu em compreender o conteúdo desses registros e descobrir combinações que o tornassem coeso, capaz de comunicar as mensagens que as mulheres desejavam transmitir às pessoas que assistissem ao documentário.

Assim, após um longo trabalho diante desses registros, amadureci uma primeira versão intitulada **Mulheres pretas do Gogó da Ema: relatos (2025)**[23], que partia da perspectiva das participantes sobre suas existências, os impactos das enchentes em suas vidas e as mensagens de solidariedade a outras mulheres que, como elas, são negras e periféricas.

---

[23] Para apreciar a versão parcial: https://www.youtube.com/watch?v=AZe6AKwj3yo e no formato de *podcast*: https://www.youtube.com/watch?v=HN_L7f9nLkM .

Para bell hooks (2019):

> A pedagogia crítica, o compartilhamento de informações e conhecimento entre mulheres negras são cruciais para o desenvolvimento da subjetividade radical da mulher negra (não que as mulheres negras só possam aprender umas com as outras, mas porque as circunstâncias do racismo, do sexismo e da exploração de classe garantem que outros grupos não necessariamente se interessem por incentivar nossa autodefinição). Esse processo exige de nós uma grande honestidade com relação a como vivemos. [...] Ao compartilhar as contradições em nossas vidas, ajudamos umas às outras a aprender como lidar com as contradições como parte do processo de se tornar uma pensadora crítica, uma sujeita radical. (hooks, 2019, p. 103-104)

hooks (2019) oferece uma contribuição fundamental para que eu possa compreender a dimensão política e pedagógica que se substancia na elaboração do documentário. Ao enfatizar a partilha de experiências mais honestas, a autora autoriza o deslocamento da produção de ser e saber de um lugar de idealização para uma relação humana face a face, na qual diferentes processos de subjetivação podem emergir sem constrangimentos antiéticos. Nesse sentido, os relatos das mulheres do Gogó da Ema não se apresentam como narrativas idealizadas, mas como experiências vividas em toda a sua complexidade.

Depois de dissecar o processo de construção audiovisual com esse grupo de mulheres, apresento a seguir uma breve discussão sobre a pesquisa de linguagem realizada em relação a esse trabalho. Embora possa haver uma certa distância estética entre essas referências e o produto final, optei por apresentá-las, pois influenciaram o trabalho e constituem inspirações significativas.

Referências fílmicas: pesquisa de linguagem

Preciso ressaltar que, para realizar essa produção com as mulheres negras do Gogó, referenciei-me em um conjunto de produções audiovisuais e musicais que pesquiso e aprecio. Nos momentos iniciais de meu percurso no mestrado, debrucei-me sobre produções audiovisuais na história do país que tangenciam a população negra, nas quais descobri o **Cinema Negro**, outras frentes de produções similares e os/as artistas e pesquisadores/as envolvidos/as nessas discussões em âmbito nacional. Também considerei produções situadas em outros países, como, por exemplo, na **África**. Essa pesquisa de linguagem me ofereceu orientação quanto à produção audiovisual que desejava realizar e me ajudou a situar politicamente a aposta que pretendia fazer.

Me debrucei em algumas referências cinematográficas que se ocuparam das populações subalternizadas, sobretudo das pessoas negras, como diretoras mulheres invisibilizadas, que articulam cinema e feminismo. Dentre elas, podemos citar as diretoras Ana Carolina; Helena Solberg e seu

trabalho *A Entrevista* (1966); a cineasta negra Adélia Sampaio[24] e seu filme *Amor Bandido* (1984); Tereza Trautman e Vera Figueiredo[25], com sua exemplar película *Feminino Plural* (1976). No que se refere à cena atual: Renata Martins, Everlane Moraes, Glenda Nicácio, Viviane Ferreira, Juliana Vicente, Sabrina Fidalgo, Camila de Moraes, Jéssica Queiróz, Joyce Prado, Rosana Borges, Janaína Oliveira, Edileuza Souza[26], Pâmela Peregrino[27] e suas animações *Òpárá de Òsùn: quando tudo nasce* (2020)[28] e *Ewé de Òsányìn: o segredo das folhas* (2021)[29] dentre tantas outras realizadoras negras[30]. Destaco que, especialmente nos períodos que compreenderam a ditadura militar-empresarial, as mulheres no cinema desempenharam papéis de relevância ética, política e estética.

A esse respeito a pesquisadora Lygia Pereira dos Santos Costa (2020) reflete:

> O cinema feito por mulheres negras tem se tornado um campo farto para análises porque marca um momento de acesso de um grupo marginalizado e sub-representado à construção de imaginários, à fabulação da vida e à formação de ideias mais amplas sobre identidade, cultura e história. Sendo o cinema uma arte que transforma a realidade em interpretações, ele é capaz também de ir além da materialidade para fabular sobre o que ainda nem existe, num diálogo entre realidade e imaginação. (Costa, 2020, p. 47)

Compreendo que essas produções atuam como instrumentos de invenção e resistência, oferecendo novas formas de pensar a identidade, a cultura e a história. As cineastas negras contemporâneas constroem narrativas que não apenas documentam a realidade, mas que, em alguma medida, a transformam, colocando a experiência de ser mulher e negra no centro do fazer cinematográfico, o que, por si só, é revolucionário.

Ainda, em relação ao cinema negro produzido por mulheres negras, Costa (2020) observa:

> A possibilidade de um cinema negro feito por mulheres negras é resultado da continuidade de movimentos encabeçados por pessoas negras que vem há algumas gerações dando as bases de sustentação para que seus filhos, netos e bisnetos possam exercer as diversas formas de liberdade, dentre elas a de narrar a si mesmo. [...] (Costa, 2020, p. 47)

---

[24] Ver: Bijotti, Catarina Silva. A trajetória de Adélia Sampaio no cinema brasileiro (1984-2017): críticas à sociedade conservadora. Epígrafe, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 122-151, 2022. Disponível em: https://revistas.usp.br/epigrafe/article/download/190638/185524. Acesso em: 04 jan. 2026. Vale destacar que Adélia Sampaio foi a primeira mulher negra a dirigir um curta-metragem.

[25] Ver: Holanda, Karla. Da história das mulheres ao cinema brasileiro de autoria feminina. **Revista FAMECOS**, *[S. l.]*, v. 24, n. 1, p. ID24361, 2017. DOI: 10.15448/1980-3729.2017.1.24361. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/24361. Acesso em: 4 jan. 2026.

[26] Ver: Silva, Carolinne Mendes da; NASCIMENTO, Renata Melo Barbosa do. A obra de Edileuza Penha de Souza: uma análise de Mulheres de Barro (2014) e Filhas de Lavadeiras (2019). DOC On-line, N.º 35, 27 mar. 2024. Disponível em: https://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/doc/article/view/1475. Acesso em: 4 jan. 2026.

[27] Ver: Cruz, Pâmela Peregrino da. Arte na encruzilhada: Candomblé, cenografia, cinema negro de animação e processo pedagógico. 2023. Tese (Doutorado em Artes Cênicas) — Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Centro de Letras e Artes, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/13662. Acesso em: 4 jan. 2026.

[28] Para apreciar: https://www.youtube.com/watch?v=G9oueZFnNB8 .

[29] Para apreciar: https://www.youtube.com/watch?v=rWIKubpZtfc .

[30] Ver: Costa, Lygia Pereira dos Santos. Direções do olhar: um estudo sobre as poéticas e técnicas de diretoras negras do cinema brasileiro. 2021. Dissertação (Mestrado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 24 fev. 2021. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27161/tde-23082021-225137/ . Acesso em: 4 jan. 2026.

Penso que não é possível desvincular essas produções de seu caráter crítico diante de uma cultura estruturalmente racista. De múltiplas maneiras, essas cineastas propõem novas formas de compreender a experiência das pessoas negras e de afirmar possibilidades representativas que rompam com as imagens degradantes historicamente reiteradas pelo cinema branco e tradicional. Não poderia deixar de destacar tais considerações, dada a relevância política, ética e histórica das realizadoras e de suas obras.

Entre os documentaristas que, de maneira geral, me serviram de referência em âmbito nacional, destaco Eduardo Coutinho, a exemplo de seu trabalho *Edifício Master* (2002), e Maurice Capovilla, com *Brasil Verdade* (1968) e *Bahia de Todos os Santos* (1974). Numa perspectiva internacional, chamaram especialmente minha atenção as produções da cineasta africana Safi Faye, como *Carta Camponesa* (1975), *Fad'jal* (1979) e *Mossane* (1996). Essas obras encantam pela delicadeza com que abordam as particularidades culturais de sua origem. Faye, após estudar cinema na Europa, retorna ao Senegal, registrando seu deslumbre com aquilo que considera fundante. Nessas produções, aborda as violações do colonialismo, sendo relevante ressaltar que, ainda na infância escolar, percebeu ter sido privada de conhecer plenamente as culturas presentes no continente africano e na região em que vivia.

No que concerne à produção da cineasta senegalesa, a pesquisadora Evelyn dos Santos Sacramento (2016), expressa que:

> Safi nasceu em 1943, na aldeia Fad'jal, localizada a 100 km ao sul de Dakar – Senegal, aldeia pertencente ao grupo étnico Sérère, no seio de uma grande família camponesa, sua obra é permeada pelo ambiente rural, as consequências da colonização, economia, questões climáticas, como também, relações familiares e de gênero. Seu cinema está diretamente alinhado ao pensamento endógeno, seus filmes falam sobre o seu próprio território a partir da sua perspectiva de senegalesa. (SACRAMENTO, 2016, p. 90)

Os trabalhos de Safi Faye e sua trajetória artística dialogam com meus anseios e me inspiram a tentar produzir trabalhos que, à semelhança de suas criações e de outras produções igualmente profundas, visibilizam camadas da malha social pouco conhecidas ou ignoradas. Nesse sentido, também não poderia deixar de citar o Teatro Experimental do Negro (TEN), de Abdias do Nascimento, e sua produção intelectual, que contribuíram para aproximar as produções audiovisuais dos atores negros. Cabe ainda mencionar a inserção de populações negras nas produções do Cinema Novo, consideradas por alguns autores como os primeiros ensaios do que se tornaria um Cinema Negro. Nesse contexto, Glauber Rocha (1939–1981) se destaca ao inserir em seus enredos os desafios enfrentados pelas pessoas subalternizadas, sendo reverenciado nas produções acadêmicas consultadas. Um marco importante é a película *Rio, 40 graus* (1954), de Nelson Pereira dos Santos,

que despertou Glauber para a produção de *Barravento* (1962), um filme protagonizado por personagens negros e com um enredo que reflete as idiossincrasias das relações étnico-raciais.

Em relação ao diretor Glauber Rocha e, de certa forma, ao movimento do Cinema Novo, a historiadora Maria Beatriz Nascimento (2022) argumenta:

> O cinema de Glauber Rocha é um dos pioneiros a questionar as diferenças e as desigualdades que atuam no seio da comunidade nacional. A temática metafórica de Glauber levanta-se polemizando o sentimento nativista exercitado nos dramas do Nordeste, mas também lança e já vislumbra, ele mesmo e outros diretores, a problemática dos negros. Mas mesmo em Glauber o condicionamento preconceituoso ou mesmo desconhecido do negro se faz sentir em Deus e o diabo na terra do sol e em O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro. Não há nessa produção o negro rural real, somente uma fantasia. (Nascimento, 2022, p. 41)

A análise de Nascimento (2022) é fundamental para tensionar leituras celebratórias que, por vezes, atribuem ao Cinema Novo um caráter emancipatório sem ressalvas no que diz respeito às representações negras. Ao apontar os limites da obra de Glauber Rocha, a autora evidencia que, mesmo quando o negro passa a ocupar o centro da narrativa, sua presença continua sendo concebida a partir de uma perspectiva branca, mediada por fantasias e desvinculada de uma atenção efetiva à realidade concreta das populações negras rurais e periféricas. Trata-se, portanto, de uma inserção que, embora inove em termos formais e políticos, não rompe de maneira substantiva com uma produção simbólica brasileira historicamente atravessada pelo racismo.

Por meio de bibliografias especializadas, aprofundei-me em algumas das inquietações do Cinema Negro e em suas asserções pedagógicas, especialmente no que se refere à necessidade de produções que não apenas valorizem as populações negras, mas que também sejam realizadas por pessoas pertencentes a esse grupo social. Entre os trabalhos que observei nessa categoria cinematográfica, destacamos como exemplo o diretor negro Zózimo Bulbul e sua película inaugural *Alma no Olho* (1974). Nesse filme, o artista, por meio de seu corpo, reflete os processos históricos opressivos vivenciados pelas populações negras no país e deslinda as transformações pelas quais essas pessoas passaram. Bulbul conclui sua película com uma afirmação da identidade, cultura e espiritualidade das populações negras, reafirmando a dignidade e a humanidade desse grupo.

No que diz respeito aos eventos políticos na história brasileira, percebe-se que ocorreram avanços significativos na cena político-cultural com o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, e a efervescência de produções de intelectuais negros interessados em discutir, de forma profunda e fundamentada, a presença das populações negras e as violências perpetradas tanto pela sociedade civil quanto pelo Estado brasileiro. Esse movimento repercutiu positivamente nas produções audiovisuais e também impulsionou a educação brasileira a avançar em relação às populações negras. Desde sua criação, o MNU realizou inúmeras denúncias do racismo e da marginalização dessas populações. Nessa perspectiva, outro exemplo fílmico que reflete essas

articulações é Ôrí (1989), de Raquel Gerber, que destaca a corporalidade da intelectual Maria Beatriz Nascimento (1942–1995) e permite vislumbrar figuras importantes do MNU, abordando também acontecimentos relevantes na história das comunidades negras.

Diante dessa breve análise desse contexto histórico no qual foram transcorridas muitas mudanças políticas e culturais, compreendo que não bastava apontar o óbvio, no que concerne à invisibilidade das produções cinematográficas nacionais e, em particular, das negrorreferenciadas. Por isso, recorri a alguns trabalhos acadêmicos que se atentaram ao processo de desenvolvimento econômico e industrial do cinema brasileiro.

O que me colocou diante da dominação do mercado cinematográfico brasileiro pelas produções norte-americanas. Para compreender esse cenário nacional, a tese de doutorado de Sá Neto (2004), "O pensamento cinematográfico industrial brasileiro (2004)"[31], contribuiu para aprofundar a compreensão acerca das volições racistas e imperialistas. As quais o autor aponta que repercutiram de maneira negativa nas possibilidades afirmativas de uma cinematografia brasileira e no estabelecimento de um mercado referente às produções nacionais.

Uma opressão que, segundo o autor, resulta das posturas das elites econômicas, políticas e intelectuais, as quais se colocaram aquém de notar a hipertrofia das produções estrangeiras, o que sufocou a criação de possibilidades de sobrevivência para as produções cinematográficas nacionais (Sá Neto, 2004). Esse trabalho me ajudou a compreender que os problemas que se apresentaram ao cenário cinematográfico brasileiro na história do país possuem uma densidade maior do que imaginei num primeiro momento, não sendo somente uma questão de representação das populações subalternizadas, mas uma problemática que tem como pano de fundo uma cena de dominação política, econômica e cultural.[32]

Diante dessa breve análise do contexto histórico, marcado por profundas mudanças políticas e culturais, compreendi que não bastava apenas apontar o óbvio, ou seja, a invisibilidade das

---

[31] Ver: Sá Neto, Arthur Autran Franco de. O Pensamento Industrial Cinematográfico Brasileiro: Ontem e Hoje. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 32, 2009, Curitiba-PR. Anais, Curitiba: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2009/resumos/r4-1643-1.pdf. Acesso em: 02 abr. 2024.

[32] Segundo Costa (2020): O cinema se constituiu como uma arte das elites, é comum observarmos na trajetória de realizadores brasileiros, homens e mulheres, celebrados pela grande mídia, pelo público e pelos espaços de legitimação dessa arte (como festivais e mostras de cinema nacionais e internacionais), uma origem ligada a famílias detentoras de grandes fortunas, sejam banqueiros, latifundiários ou empresários, fazem parte uma elite econômica. De forma que a ideologia burguesa pode ser observada não só pelas imagens, mas também na forma como se organizam as relações de trabalho. Trabalhar com cinema ainda é trabalhar com uma parcela da elite que não se vê como responsável por cuidar, limpar e organizar o próprio ambiente de trabalho, por exemplo. Ao mesmo tempo que é uma profissão extremamente glamourizada, onde realizadores abastados se encontram para discutir cinema em festivais no verão europeu. Reflexos das relações de trabalho construídas dentro do capitalismo, onde opressões e hierarquias são necessárias para a manutenção do status quo (Costa, 2020, p. 78, grifos nossos). A pesquisador notabiliza os marcadores de raça e classe que consubstanciam a cena cinematográfica hegemônica.

produções cinematográficas nacionais, especialmente daquelas com referência negra. Por isso, recorri a trabalhos acadêmicos que se atentaram ao processo de desenvolvimento econômico e industrial do cinema brasileiro, o que elucidou a dominação do mercado cinematográfico nacional pelas produções norte-americanas.

Essa opressão, conforme aponta Sá Neto (2004), decorre das posturas das elites econômicas, políticas e intelectuais, que se mostraram incapazes de perceber a hipertrofia das produções estrangeiras, sufocando as possibilidades de sobrevivência das produções nacionais. Esse trabalho me permitiu compreender que os desafios enfrentados pelo cinema brasileiro ao longo da história vão muito além da simples questão da representação das populações subalternizadas, refletindo um pano de fundo de dominação política, econômica e cultural.

Por meio desses intercursos, compreendi melhor alguns dos cenários pelos quais o cinema brasileiro passou e como as questões que envolvem a produção fílmica nacional nos colocam em contato com situações políticas adversas, capazes de amadurecer nossa compreensão política e cultural, em particular acerca do contexto artístico mais geral em que estamos inseridos.

Além disso, discorrer sobre algumas referências que aprecio e que influenciam minhas concepções estéticas e políticas põe em relevo os territórios artísticos pelos quais ensaio transitar. Mesmo não tendo listado todas, por serem numerosas, essas referências são representativas para este trabalho no campo do audiovisual experimental.

Findada essa sucinta discussão a respeito da tímida pesquisa de linguagem que realizei, volto-me novamente para o Gogó da Ema, a fim de melhor compreender como as entrevistas que apliquei podem nos permitir aprofundar um entendimento sobre as experiências das mulheres com as quais trabalhei.

1. 3. Retorno ao Gogó da Ema

Logo depois do exame de qualificação, percebi a necessidade de aprofundar um pouco mais as entrevistas com as mulheres, pois, sob a perspectiva de uma pesquisa qualitativa[33], o material produzido para o documentário mostrou-se insuficiente. Precisava analisar com mais detalhe suas trajetórias de vida e as implicações de suas experiências na comunidade Gogó da Ema. Por isso, decidi retornar a campo para coletar novos dados. Entrei em contato com as onze mulheres que haviam

[33] Ver: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

participado da produção do documentário, explicando a importância de que eu conhecesse melhor suas vidas para a construção de suas biografias e para a conclusão da dissertação.

Das onze mulheres, dez aceitaram o meu convite. Segui com o agendamento dos encontros e me empenhei para concluir essa etapa de coleta. Para conduzir as entrevistas, não elaborei um questionário estruturado; utilizei apenas duas perguntas centrais: *"O que você precisou aprender para viver na comunidade?"* e *"Com quem você aprendeu?"* Essas questões orientaram a rotina de entrevistas, que durou cerca de uma semana.

Visitei as mulheres uma a uma, adotando um formato flexível: no início, a conversa fluía naturalmente, apresentava brevemente as razões de nosso retorno e a importância de sua participação. Aos poucos, convidava cada mulher a relatar sua trajetória da maneira que considerasse mais adequada. Não estabelecia nem um começo nem um fim fixos, dando-lhes liberdade para narrar suas memórias e organizar a narrativa conforme desejassem. Em alguns casos, iniciei a gravação quando a conversa já havia começado e apenas ao final fazia as duas perguntas centrais.

Essa abordagem permitiu que as mulheres narrassem com mais naturalidade e compartilhassem informações relevantes sem pressões externas. Mais uma vez, garanti o protagonismo delas: o controle sobre a duração da conversa e da gravação estava em suas mãos, e cada participante estabeleceu seus próprios limites, contando apenas o que julgava adequado. Durante as entrevistas, fazia intervenções apenas quando necessárias, para esclarecer ou apoiar o relato, ajudando as mulheres a se sentirem mais confiantes e confortáveis. Essa postura não comprometeu o rigor da pesquisa nem resultou na perda de dados importantes. Pelo contrário, proporcionou acesso a informações ricas sobre suas histórias de vida e sua relação com a comunidade, respeitando sempre sua autonomia e liberdade de expressão.

Nesse sentido, busquei me aproximar de uma perspectiva freiriana[34], ocupando uma posição dialógica na qual as noções hierárquicas entre sujeito que pesquisa e objeto são, em certa medida, diluídos. O objetivo desses encontros com as mulheres não era afirmar uma posição de poder, mas refletir criticamente sobre suas trajetórias de vida e reconhecê-las em sua singularidade. Do mesmo modo, é pertinente considerar o lugar que a universidade nos confere enquanto pesquisadores. Entretanto, as protagonistas e a razão de ser desta investigação são essas mulheres. Estive com elas

[34] Obras do educador Paulo Freire e da educadora bell hooks que nos valemos: Medo e Ousadia: o cotidiano do professor (FREIRE; SHOR, 1986), Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa (FREIRE, 1996), Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido (FREIRE, 1992), Pedagogia do Oprimido (FREIRE, 1987), Por uma pedagogia da pergunta (FREIRE; FAUNDEZ, 1985), Que fazer: teoria e prática em educação popular (FREIRE; NOGUEIRA, 1989) e Educação como prática da liberdade (FREIRE, 1967), Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade (HOOKS, 2013).

para tentar sistematizar um conhecimento sobre suas experiências, justamente porque desejavam também o reconhecimento de suas existências.

Paulo Freire, em sua obra Pedagogia da autonomia (1996), dialoga com essa etapa da pesquisa e, em um dos trechos de seu livro, reflete:

> Um dos saberes primeiros, indispensáveis a quem, chegando a favelas ou a realidades marcadas pela traição a nosso direito de ser, **pretende que sua presença se vá tornando convivência**, que seu estar no contexto vá virando estar como ele, é o saber do futuro como problema e não como inexorabilidade. É o saber da História como possibilidade e não como determinação. O mundo não é. O mundo está sendo. (FREIRE, 1996, p. 39-40, grifo nosso)

Essa postura mencionada por Freire (1996) é a que busquei assumir nesta e em outras etapas da pesquisa, fundamentando-me na amorosidade ao outro, em um profundo respeito e, sobretudo, em uma ética que lhe é tão cara, na condução dos processos que permearam este estudo. Na mesma medida em que me permiti vivenciar certa liberdade na pesquisa, também a partilhei com as mulheres. Isso, de forma alguma, implicou na ausência de rigor ou comprometeu os resultados da investigação. Pelo contrário, permitir-me "boiar" na realidade do Gogó da Ema junto às mulheres nos rendeu uma grande quantidade de materiais, muitos dos quais excederam o que a estrutura desta dissertação poderia comportar.

Depois de concluir a etapa de coleta de dados por meio das entrevistas com as mulheres, passei a um outro momento, no qual me debrucei em escutar incontáveis vezes as gravações. O que me levou a construir uma série intitulada "Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida"[35]. Somente depois com o auxílio do *TurboScribe*[36] que realizei as transcrições, revisei todo o material para corrigir os erros e fiz alguns exercícios de análise dos relatos das mulheres[37].

Por fim, após ouvir novamente inúmeras vezes as entrevistas com as mulheres, elaborei algumas categorias[38] fundamentais: relações familiares, questões étnico-raciais, implicações dialógicas com o território e experiências escolares. Na escuta de seus relatos compreendi que esses eram os grandes eixos que norteavam as narrativas presentes nesse material. Com o fim de complementar as informações transcrevi com a mesma ferramenta os relatos na íntegra que editei para utilizar na montagem do documentário e, percebi que os conteúdos de ambos cruzados ofereciam ainda mais consistência, em termos de dados.

---

[35] Para apreciar: https://youtube.com/playlist?list=PLTKaJw5CIzERyvCgbIpkTHSWH1cKMrn5C&si=NTRq8Y49gRM6-0Ki .

[36] Para acessar: https://turboscribe.ai/pt/ .

[37] Estão disponíveis no apêndice anexado à dissertação.

[38] Ver: GOMES, Romeu. A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. 21ª Ed. São Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67-80.

A etapa seguinte foi criar no *Excel* quatro colunas que correspondiam às quatro categorias que defini, realizei a separação dos dados de acordo com a temática ou a proximidade com a discussão. E, depois que concluí, pela segunda vez, separei os dados de maneira ainda mais sofisticada construindo as biografias completas das mulheres, tendo como base os dados organizados na planilha. Levei cerca de uma semana para concluir esse processo de refinamento. Com esse material lapidado em mãos, e os conteúdos dos relatos dispostos no *Excel*, parti para a construção do capítulo 3 e 4. Os quais deram conta de uma sistematização dos dados, por meio dos quais construí análises divididas nas quatro categorias que defini, sendo que há a presença de mais subdivisões internas. As quais revelam a interligação entre as mulheres enquanto um grupo social que partilha desafios semelhantes.

Por fim, retornar à comunidade para coletar mais dados sobre as mulheres me colocou em contato com novas informações e me possibilitou compreender mais a fundo os modos pelos quais constroem suas experiências e identidades nesse território, além de nortear a construção de um conhecimento sobre suas trajetórias de vida com maior consistência e assertividade.

Situados e situadas a respeito de como se deu o meu retorno à comunidade, na próxima seção irei tratar das questões éticas que envolvem esta pesquisa, assim como da formalização do diálogo com as participantes por meio de termos de consentimento.

1. 4. Aspectos éticos da pesquisa

Termos de consentimento e as medidas de proteção às participantes

Formalizei o diálogo com as mulheres por meio de termos de consentimento, nos quais constavam todas as informações sobre a pesquisa, o vínculo com a universidade, o direito que possuíam de, a qualquer momento, se desvincularem ou exigirem a eliminação de seus dados, assim como os meus dados e do meu orientador. Redigi de forma clara os objetivos da pesquisa e os usos que faria de suas informações para fins estritamente acadêmicos, utilizando uma linguagem acessível.

Reservei um momento para visitá-las, apresentei duas cópias idênticas dos termos, pedi que conferissem as informações, expliquei alguns desdobramentos do conteúdo e, por fim, coletei suas assinaturas, mantendo uma cópia comigo e outra com as mulheres. Embora houvesse amizade entre nós devido ao convívio desde meados de 2023 em um projeto de extensão, era necessário formalizar o trabalho por meio dos termos, garantindo segurança e evitando problemas futuros.

Com a autorização das participantes, também recebi o privilégio de utilizar seus nomes verdadeiros, partindo do pressuposto de que é altamente relevante reconhecer a existência dessas mulheres na comunidade Gogó da Ema e no contexto geral da cidade de Itabuna, gesto simbólico e político que dialoga intrinsecamente com minha perspectiva de uma universidade popular[39] e com a necessidade de reconhecimento dos saberes e práticas populares[40] enquanto epistemologias legítimas.

A participação das mulheres foi voluntária e conduzida em todas as etapas da pesquisa com base em uma ética freireana, dialógica, nos marcos da elegância e da decência. Meus interesses e diálogos convergiram para a produção de produtos textuais e audiovisuais que respeitassem e reconhecessem suas existências no contexto itabunense, e ao longo das interações, a consciência da importância da pesquisa nos permitiu vivenciar com paciência os processos necessários para construir este trabalho, mantendo diferentes níveis de conversa e criando uma intimidade que possibilitou aprofundar o estudo sem perder o rigor e a sofisticação que uma investigação acadêmica exige.

Reitero que as mulheres se voluntariaram para participar da pesquisa, estabelecendo os limites do que desejavam compartilhar ou quando apareciam, de modo que este estudo se fundamentou no respeito e na reverência às suas experiências, e foram elas que conduziram o meu acesso aos dados, permitindo a existência desta investigação.

1. 5. Uso da inteligência artificial

Lancei mão da inteligência artificial em nível metodológico nesta investigação, consciente de seus usos como ferramentas facilitadoras em algumas etapas da pesquisa. Para transcrever as entrevistas, utilizei a versão gratuita do *TurboScribe*[41] e, em seguida, revisei cuidadosamente as transcrições para corrigir eventuais erros. Tratei os áudios que compõem o documentário Mulheres

[39] Ver: Tugny, Rosângela Pereira de; Gonçalves, Gustavo Gonçalves (Org.). Universidade Popular e Encontro de Saberes. Brasília: INCT de Inclusão/Salvador: EDUFBA, 2020.

[40] Reconheço que os saberes e práticas populares são conhecimentos e modos de agir construídos coletivamente ao longo do tempo, muitas vezes fora das instituições formais de ensino. Nesse sentido, destaco três trabalhos acadêmicos que considero exemplares: Ferreira, Tássio. Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola. 271f. Tese, Doutorado em Artes Cênicas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30994 . Acesso em: 13 de ago. 2025.; Ribeiro, Kelly Cristine. Contação de histórias: seguindo o curso de suas águas. 2017. 198f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/21270 . Acesso em: 08 out. 2025; Gomes, Paula Pimenta. Samba de Roda das Marisqueiras: corpos e instrumentos em luta. 2020. Dissertação (Mestrado em Estado e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade, Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, 2020. Disponível em: https://sigconteudo.ufsb.edu.br/arquivos/20200070557394537606 3a1a50af9a29/Dissertao_ps-defesa_-_ficha.pdf. Acesso em: 05 jan. 2026.

[41] Para acessar: https://turboscribe.ai/pt/ .

Negras do Gogó da Ema (2025) com o *Adobe Podcast*[42]. Inicialmente, utilizei os corretores ortográficos *LanguageTool*[43] e *QuillBot*[44] para revisão textual e, posteriormente, passei a manusear o *ChatGPT*[45], também em sua versão gratuita.

Com essa ferramenta, desenvolvi conversas sobre a pesquisa para amadurecer alguns de seus aspectos e compreender melhor nuances das discussões que travei. Além disso, aprofundei nossa compreensão sobre a escrita deste trabalho, esclareci dúvidas internas sobre os conteúdos tratados e, em momentos importantes da redação, ela funcionou como um apoio semelhante ao de um colega de pesquisa. Contar com essas ferramentas ampliou minhas possibilidades investigativas, potencializou o trabalho intelectual e permitiu dispor de uma mediação tecnológica assentada em um labor humano.

Encerrado esse exercício de honestidade intelectual, concluo a discussão a respeito do percurso metodológico e avanço para o capítulo 2, no qual abordo duas das quatro categorias que elaborei. O objetivo é compreender, de maneira sistematizada, os modos pelos quais as mulheres negras constroem suas trajetórias de vida em diálogo com o território Gogó da Ema, assim como os processos de construção de suas identidades raciais.

[42] Para acessar: https://podcast.adobe.com/pt .
[43] Para acessar: https://languagetool.org/pt-BR .
[44] Para acessar: https://quillbot.com/pt/corretor-ortografico .
[45] Para acessar: https://chatgpt.com/ .

A minha mãe era uma ótima mãe. Uma mãe, minha filha, uma mãe, como é o nome? Como é que chama, meu Deus? Como é que eu chamo, meu Deus do céu? Minha mãe era tudo pra mim. Minha mãe, minha avó, era a mãe mais boa do mundo. E assim, minha mãe e minha avó, todas as duas eram boas. Como era o nome? Fazia tudo com a gente, tudo que tinha dava a gente. Tudo que tinha dava, não fazia ruindade e tudo, criou a gente com muito sacrifício. Eu não tenho o que dizer.

Isabela Luzia Costa

CAPÍTULO 2 – Relações familiares racializadas e o racismo à porta: memórias negras femininas

Adilene, Edileuza, Isabela, Jucigleide, Jucimara, Laudiene, Luciana, Maria da Conceição, Nilza e Rosemeire, dez mulheres negras maduras da comunidade Gogó da Ema abriram as portas de suas residências para podermos conversar a respeito de seus caminhos de vida. Por meio de seus relatos, tive acesso às suas memórias, que me permitiram percorrer diferentes momentos de suas vidas. Para a pesquisadora Jurema Pinto Werneck (2009):

> As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos da escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos. (WERNECK, 2009, p. 76)

Werneck (2009) reflete os processos que tornaram possíveis a existência da mulher negra e de sua condição de subjugação social, política e econômica, explorada enquanto peça fundamental presente na "base da base" da pirâmide social, seja no período colonial, seja na contemporaneidade.[46] Assim, vi-me diante das meninas, adolescentes, jovens e, por fim, das mulheres que se tornaram. Esses encontros elucidaram os mais diferentes rostos, vozes, objetos e lugares pelos quais percorreram, ora com seus familiares, com companheiros, por vezes amorosos ou irresponsáveis, ora sozinhas, por decisão ou abandono, mas de fato momentos em que experimentaram outros aspectos de suas vidas e nos quais puderam ressignificar o vivido.

Essas pessoas se colocaram a pensar acerca de suas experiências, dando permissão, mesmo que de uma forma inconsciente, para que saltassem os mais diferentes aspectos psíquicos que lhes constituem e me fizessem saber dos percursos que caminharam. Houve instantes para as queixas, para a descrição de violências sofridas, para o desespero mediante as águas do rio que, uma vez ou outra, tomam as suas casas e, sobretudo, para a afirmação de suas vidas em meio às condições difíceis que precisaram transpor. Embora tenham visto e feito mais do que poderiam, a fim de que pudessem sobreviver, a palavra dessas mulheres negras itabunenses é de reconhecimento de suas conquistas,

[46] Segundo pensa Schuma Schumaher e Érico Vidal Brazil (2006): Seria impossível fazer justiça, neste espaço, a todas as mães-de-santo, negras, mulatas ou brancas, de todas as regiões do país, que de alguma forma contribuíram para que a cultura afro-brasileira saísse dos grilhões e das senzalas e fosse ocupando as ruas com os afoxés e maracatus, as noites, com sambas e jongos, as mesas de refeição, com seus pratos e temperos, a língua nacional, com seus termos próprios, os livros de contos e científicos, a música popular brasileira, o cinema, as novelas, os palácios de governo e a Internet. Elas são milhares, no tempo e no espaço, mas podem ser simbolizadas em nomes sempre repetidos, como orações, quando se conta a história de sua cultura. [...] (Schumaher; Brazil, 2006, p. 110). Logo, não é possível compreender a complexidade que o país carrega sem um debruçamento sobre as presenças negras aqui aportadas à força e, em especial, as supracitadas mulheres que resistiram e sobreviveram às inúmeras intempéries sociais fabricadas pelos grupos brancos dominantes. Não obstante, ainda trouxeram contribuições que compuseram as camadas sociais, políticas e culturais que compõem o território brasileiro e lhe dão vida.

das pessoas que se tornaram e dos filhos que puderam ‘ver crescer’ e garantir a segurança. O que às vezes incluía cuidar de seus companheiros que, pelas mais diversas razões políticas e sociais, assumiram o lugar de filhos e viveram aos seus cuidados.

Nesse contexto, é possível perceber a relevância do argumento da historiadora Maria Beatriz Nascimento (2021), que observa que:

> Quanto ao homem negro, geralmente despreparado profissionalmente **por força de contingências históricas e raciais**, ele tem na mulher negra economicamente ativa um meio de auxílio à sua atividade, quando não à própria sobrevivência, já que à mulher se impõe, como sabemos, dupla jornada. (Nascimento, 2021, p. 233, grifo nosso)

A partir desse olhar, compreendo que a posição que o homem negro muitas vezes ocupa na vida das mulheres do Gogó da Ema e de suas mães também é socialmente produzida, em decorrência da violência colonial e racial que historicamente persegue, vulnerabiliza e aniquila vidas negras e indígenas. Ao longo das discussões que se seguem, tentarei tratar com maior atenção da figura masculina do homem negro, situando-a nas complexas relações que atravessam essas experiências.

Não deixei de observar em suas narrativas a maneira com a qual concebem a comunidade em que se encontram inseridas, como dialogam com esse território, a forma que resolveram a organização de suas casas, como dispõem seus objetos, a maneira que escolhem ou não se vestir, como decoram as fachadas de suas moradias, bem como se situam em suas histórias. Essas pessoas conheceram camadas da realidade que podem possibilitar uma compreensão panorâmica acerca de como se deu/dá o contexto itabunense para as mulheres negras. Na consideração de que essas dez mulheres são parte de um grande contingente populacional ao nível nacional, que possuem questões históricas em comum e que constituem um grupo social e político majoritário[47].

Nesse sentido, me atenho ao pensamento de Gonzalez (2020), que ressalta:

> [...] não podemos silenciar quanto à violência cotidiana da exploração econômica e da opressão racial a que estão expostas milhares de glórias marias, de lecys, de aglaetes, de alziras e de reginas da vida. Do fundo do poço do seu anonimato — nas favelas, na periferia, nas prisões, nos manicômios, na prostituição, na “cozinha da madame”, nas frentes de trabalho nordestinas —, talvez nunca tenham ouvido falar de direito de cidadania , mas têm consciência do que significa ser mulher, negra e pobre , ou seja, viver acuada, à espreita do próximo golpe a ser recebido, vigiando-se e “saindo de cena” para não ser mais ferida do que já é quando se trata de diferentes agentes da exploração, da opressão e também da repressão. Significa se jogar inteira no desenvolvimento das chamadas “estratégias de sobrevivência”, dia após dia, hora após hora, sem deixar, no entanto, de apostar na vida. As conhecidas histórias de Carolina Maria de Jesus, Marli Pereira Soares e Francisca Souza da Silva aí estão, enquanto testemunhas comoventes do que significa ser mulher, negra e pobre. (Gonzalez, 2020, p. 100)

[47] Vale destacar que, em âmbito nacional, “as mulheres negras são o maior grupo populacional, 60,6 milhões, sendo 11,3 milhões de mulheres pretas e 49,3 milhões de mulheres pardas, que respondem por mais de 28% da população total” (MIR, 2023, p. 5). Portanto, em termos quantitativos, evidencia-se a inegável presença e influência dessas mulheres nos mais diversos campos que compõem os costumes, a política e a cultura brasileira em sua totalidade.

A citação de Lélia Gonzalez me permite relacionar a experiência concreta das mulheres da comunidade Gogó da Ema com a dimensão histórica mais ampla da opressão e da resistência das mulheres negras no Brasil, reforçando como essas estratégias de sobrevivência e de produção de saberes cotidianos constituem formas de resistência frente à exploração de seus corpos e mentes, constituindo-se em uma verdadeira cultura de resistência e de ressignificação da vida diante da persistente desumanização e da violência colonial.

Na análise das suas narrativas, notei quatro categorias fundamentais que constituíram as nossas conversas e o conteúdo que me deram acesso, a saber: **as relações familiares**, **as questões étnico-raciais**, as **implicações dialógicas no território** e **as experiências escolares**. Por meio dessa compreensão, foi possível organizar os seus relatos e analisar, de maneira mais assertiva, as suas histórias de vida, tendo em consideração os pontos de encontro e de desencontro entre as suas experiências. Neste capítulo, a partir dessas categorizações, observo os relatos dessas mulheres, a começar pelas **relações familiares** e, em seguida, parto para as **questões étnico-raciais**. Somente no próximo capítulo discuto as duas últimas categorias, **implicações dialógicas no território** e **experiências escolares**.

Mas, antes de adentrar de maneira mais específica nessa discussão, gostaria de apresentar individualmente as mulheres negras do Gogó com o fim de situá-las em suas informações biográficas elementares: **Adilene** é natural da cidade de Arataca, Bahia, se mudou para Itabuna, Bahia com 09 anos para trabalhar como diarista na casa de uma família, possui 50 anos, continua a trabalhar como empregada doméstica e vive no Gogó há 25 anos;

Edileuza nasceu em Itabuna em uma etapa de sua infância, viveu no bairro Conceição, e num momento posterior se mudou para as redondezas do Sarinha Alcântara, vem de uma família de 7 irmãos, irmãs e uma mãe solo, possui 63 anos e é diarista. **Isabela** é natural de Itabuna, trabalhou boa parte de sua vida como diarista, vem de uma família de 3 irmãs educadas pela mãe e pela avó e vive na comunidade há 30 anos e **Jucigleide** nasceu, cresceu e vive no Gogó da Ema há 44 anos, vem de uma família de 3 irmãos, irmãs e uma mãe solo, e também é enfermeira;

Jucimara nasceu em Buerarema, na Bahia, passou sua infância nas zonas rurais de Salvador, vem de uma família de 7 irmãos, irmãs e uma mãe solo, possui 41 anos, vive há 11 anos no Gogó e é ex-recicladora. **Laudiene** nasceu na zona rural no sul da Bahia, serviu café em obras, foi diarista e lavadeira, hoje é aposentada, possui 66 anos e reside há 40 anos e **Luciana** nasceu em Ituberá, na Bahia, vem de uma família de três irmãs e quatro irmãos e uma mãe solo, possui 46 anos, se mudou para Itabuna para ser cuidadora de uma pessoa idosa no bairro Zildolândia, depois passou a trabalhar nos cuidados de uma outra no bairro Conceição, conheceu algumas pessoas, frequentou o Gogó por um tempo, depois se mudou e reside há 11 anos na comunidade e trabalha como diarista;

Maria da Conceição é natural de Itabuna, viveu com os seus pais e a sua irmã na região do Banco da Vitória na chamada Mata da Rinha, seu pai era uma pessoa indígena e a sua avó paterna também, seus pais tiveram 15 filhos, filhas, possui 72 anos, aposentada e vive há cerca de 7 anos. **Nilza** nasceu em Uruçuca, na Bahia, cresceu na fazenda de seus pais, na adolescência após a morte de seu pai se mudou com a sua família para o bairro Sarinha Alcântara, possui 75 anos e é dona de casa e **Rosemeire** é natural de Itabuna, possui 57 anos, é diarista e vive na comunidade há cerca de 20 anos.

As mulheres que participaram dessa pesquisa possuem uma faixa etária entre 40 e 75 anos e, em sua maioria, migraram das zonas rurais para a cidade de Itabuna. Sendo que algumas delas, num momento posterior, passaram a residir na comunidade Gogó da Ema, que, em seu território, também pertence ao bairro Sarinha Alcântara e, ao mesmo tempo, é fronteiriço. De forma mais específica, das 10 mulheres, 6 possuem uma origem rural: Adilene, Nilza, Jucimara, Luciana, Laudiene e Maria da Conceição. E 4 nasceram e cresceram num contexto mais urbanizado: Jucigleide, Rosemeire, Edileuza e Isabela.

Feitas essas considerações introdutórias, posso me debruçar sobre a análise das duas primeiras categorias, **relações familiares** e **questões étnico-raciais**, com o objetivo de traçar uma discussão que permita uma compreensão de como os ciclos sociais que permearam a trajetória de vida desse grupo de mulheres influíram em suas identidades raciais e na relação que estabeleceram com esse contexto social mais amplo. Busco também compreender de que maneira as desigualdades raciais, de gênero e classe atuaram em seus percursos, restringindo-lhes o acesso a melhores condições de vida e de trabalho.

2. 1 Relações familiares

> Jucigleide Santos- [...] ela falava para não desperdiçar a comida, aí só botava o que eu comia. Até os outros também, ela só botava o que a pessoa comia para não ir para o mato, **porque ela era sozinha para sustentar a casa**, ainda desperdiçar, ainda jogar fora, então ela botava no prato, ela falava vou botar aqui o tanto, se comer e quiser mais, pede, mas não desperdice. Então ela botava no prato o tanto de cada um comer. Quem queria comer mais e pedir, ela dava. A não ser que se contentasse com aquele mesmo que ela dava, o tanto que ela botava. (Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida, 2025)

2. 2. Origens sociais

Essas dez mulheres vêm de famílias negras empobrecidas, as quais, em sua maioria, se construíram nas zonas rurais do estado da Bahia e que, em diferentes momentos de suas vidas,

migraram para o contexto citadino. Essas pessoas advêm de núcleos familiares onde o trabalho é o eixo que as estrutura, tendo em vista o empobrecimento que precisavam enfrentar e a necessidade de angariar recursos para a sobrevivência de seus membros.

Nesse sentido, recorro a Sueli Carneiro (2019), que analisa:

> A constituição da família negra nos moldes da família nuclear burguesa ou monogâmica é fenômeno historicamente recente e não totalmente consolidado, expressando antes um ideal de padrão familiar a ser atingido naquilo que ele representa ideologicamente como indicador de integração social do que uma estrutura concretamente possível, dadas as precárias condições de existência da população negra. [...] (Carneiro, 2019, p. 42)

Carneiro (2019) explicita como o poder colonial obrigou as famílias negras a se adaptarem a um regime de violência e de descaracterização de seus papéis sociais. As populações negras forçadas a aportar nas terras brasileiras possuíam distintos referenciais de organização familiar; nesse contexto, a família nuclear burguesa impôs-se como mais um modelo normativo que, ao longo das décadas, consolidou-se de maneira precária e violenta. Por essa razão, as famílias negras não podem ser analisadas a partir do parâmetro nuclear branco burguês, uma vez que se trata de um modelo incompatível com suas formações históricas e sociais.

No que diz respeito às mulheres negras do Gogó da Ema, percebe-se, a partir de seus relatos, a materialização desses processos históricos. Elas cresceram em famílias nas quais o trabalho ocupava lugar central, assumindo, desde muito cedo, responsabilidades relacionadas ao cuidado e ao sustento. Seja auxiliando suas mães, cuidando de irmãos mais novos ou, em muitos casos, assumindo o papel de provedoras diante da ausência ou da precariedade da figura masculina, suas trajetórias evidenciam formas de organização familiar marcadas pela sobreposição de funções e pela adaptação às condições impostas pela violência racial e colonial.[48]

Como posso observar no relato de Luciana, quando nos diz: “Vim de uma família negra, uma família humilde. Mas graças a Deus foram sete, foram oito irmãos, quatro mulheres e quatro homens. Minha mãe criou todos os oito trabalhando na roça (Luciana, 2025, n. p.). Ela remete a uma época em que as famílias que viviam nas zonas rurais possuíam uma quantidade numerosa de filhos, o que coaduna com esse modo de vida e também com as necessidades de mão de obra. Pois era esperado pelos pais que os filhos contribuíssem na realização das tarefas e auxiliassem no cotidiano dessa

[48] Assim sendo, para Abdias do Nascimento (1978): O Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra, não só durante a escravidão. Ainda nos dias de hoje, a mulher negra, por causa da sua condição de pobreza, ausência de status social, e total desamparo, continua a vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do branco [...] (Nascimento, 1978, p. 61, grifo nosso). Em decorrência de sua condição de gênero, as mulheres negras encontravam-se expostas a muitas situações, em especial na intimidade da casa-grande. Pois, além de estarem submetidas ao domínio do patriarca, por extensão, também se encontravam atadas à sua esposa branca e aos filhos.

realidade rural. Além disso, Luciana assinala a centralidade de sua mãe em sua vida e na de seus irmãos.

A análise de Gonzalez (2020) permite aprofundar a compreensão da opressão vivida pelas mulheres negras, mostrando que sua experiência não se limita à precariedade econômica ou às condições de vida familiares, mas se dá em um contexto estrutural de discriminação racial e de gênero:

> Numa sociedade onde a divisão racial e a divisão sexual do trabalho fazem dos negros e das mulheres trabalhadores de segunda categoria, no conjunto dos trabalhadores já por demais explorados (afinal, sobre quem recai o peso da recessão?); numa sociedade onde o racismo e o sexismo, enquanto fortes sustentáculos da ideologia de dominação, fazem dos negros e das mulheres cidadãos de segunda classe, não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra.
> A dimensão racial nos impõe uma inferiorização ainda maior, já que sofremos, como as outras mulheres, os efeitos da desigualdade sexual. Na verdade, ocupamos o polo oposto ao da dominação, representado pela figura do homem branco e burguês. Por isso mesmo constituímos o setor mais oprimido e explorado da sociedade brasileira. (Gonzalez, 2020, p. 98)

Essa perspectiva traz à tona que as trajetórias das mulheres negras do Gogó da Ema não podem ser compreendidas isoladamente do contexto histórico de desigualdade estrutural. O trabalho precoce, a responsabilidade familiar e a participação em atividades produtivas são manifestações concretas de estratégias de sobrevivência diante de um sistema que historicamente as marginaliza. Ao articular os dados empíricos com a reflexão teórica de Gonzalez (2020), fica nítido para mim que a experiência das mulheres negras envolve, simultaneamente, exploração, precariedade e estratégias de resistência. Essa perspectiva sobre opressão e resistência se manifesta de forma concreta nas experiências cotidianas dessas mulheres.

Sobre a sua origem rural, Jucimara narrou que foi: “Criada em roça com minha mãe, correndo, pegando ‘picula’, trabalhando também, comecei a trabalhar logo cedo com ela” (Jucimara, 2025, n. p.). Ela relatou um tempo difícil no qual a sua família precisava se esforçar muito para sobreviver e, por isso, viveram muitas adversidades.

Laudiene também apontou como era árduo o período em que viveu na zona rural com a sua família. Ela disse:

> Naquele tempo falavam que a vida era boa, mas não era boa [...] Porque ou você trabalhava na roça, fazer cavão, fazer farinha, bandeirar cacau, quebrar cacau, pescar. Se você não fizesse isso, você não comia, você tinha de fazer isso para sobreviver. Fazer carvão para vender. Para vender para quê? Para ter o dinheiro, para comprar mistura. Não é? (Laudiene, 2025, n. p.)

Esses são momentos de sua vida em que passou muita fome com a sua família, dada a escassez de recursos e, sobretudo, de alimentos. A dureza dessa realidade deixou Laudiene traumatizada e, por essa razão, não gosta de se recordar desse período na zona rural. Em particular, a ausência de comida

lhe machucou muito. Essa é uma realidade que Jucimara também assinala quando lhe perguntamos de forma ainda mais específica sobre a alimentação de sua família. Dentre os alimentos que consumiam estavam: “Banana verde, às vezes, café com farinha, chá com farinha, era isso. Nossa infância era isso: fazer farinha, comer farinha molhada com carne assada, desse jeito” (Jucimara, 2025, n. p.). Portanto, não havia espaço para que tivessem preferências alimentares, precisavam comer o que havia disponível, sendo que esses são alguns dos alimentos que consegue recordar e que também lhe marcaram. Em contrapartida Adilene, Maria da Conceição e Nilza, que também advém da zona rural, tiveram experiências mais positivas, diferindo do vivido por Luciana, Jucimara e Laudiene, que narram histórias de privações e de sofrimento em seus lugares de origem junto às suas famílias.

Adilene relatou que vivia com o seu pai em uma fazenda e citou algumas das suas refeições favoritas com ele:

> [...] eu gostava muito que ele fazia um negócio chamado baião de dois. Era a comida que eu mais gostava, quando eu vivia com ele, né? Em fazendas [...] a gente gostava muito de comer jabá assado, um pirão. Nessa época era fogão de lenha, né? Então, naquele tempo, meu pai, os jabás eram boas, eles compravam, assavam, e a gente fazia aquele pirão. (Adilene, 2025, n. p.)

Ela não consegue se lembrar muito bem de sua infância, mas esse é um dos momentos desse período de sua vida que consegue se recordar, e que demonstra que pôde viver momentos agradáveis ao lado de seu pai mesmo que num curto período de tempo.

Ainda na infância ao lado de sua mãe, no que se refere a alimentação, relatou:

> Minha mãe, o tempo que eu vivi com ela, o pouco que eu vivi com ela, eu me lembro das comidas dela, elas eram muito boas. As carnes dela, até eu tento fazer e não consigo [...] Ela fazia muito bom, era aquelas carnes que ela cozinhava a carne, depois fritava a carne. Então, eu achava uma delícia, aquele modo dela fazer a carne. (Adilene, 2025, n. p.)

No que concerne a esse período de sua vida, Adilene não discorreu a respeito de dificuldades relacionadas à ausência de alimentação ou privações, pelo menos não conseguiu se recordar de situações parecidas com as relatadas pelas demais mulheres. No contexto de seu relato, seus pais aparecem como figuras que possuíam alguma condição, mesmo que mínima, de lhe garantir boas refeições, o que, por fim, lhe permitiu construir boas memórias.

Maria da Conceição cresceu em um ambiente familiar com muita fartura e afeto na conhecida Mata da Rinha. Eles também possuíam uma casa de farinha, a qual se tratava de um espaço amplo, onde realizavam todo o processamento exigido para a farinha ser produzida. Além de consumirem a farinha que produziam, costumavam preparar feijão, fato, mocotó, carne assada na lenha, na brasa. Assim como também caçava e pescava com os seus pais. Em suas palavras: “No meu tempo, não existia esse negócio de fogão a gás. Era fogo de lenha. Nós comíamos carne assada com farinha seca.

Meu pai mesmo fazia farinha. E era o que nós comíamos. Cozido no fogo de lenha com a panela de barro" (Maria da Conceição, 2025, n. p.). Em relação às mulheres que experimentaram a fome e as restrições, Conceição viveu uma realidade com maravilhamento e da qual possui muito orgulho.

E o pai de Nilza era dono de uma fazenda, por isso cresceu trabalhando nas roças de cacau para auxiliar a sua família. Além dos tratos exigidos pela produção do cacau, também plantavam banana, mandioca, aipim e cultivavam muitas outras coisas. Ela explica que havia muitas tarefas, assim como também inúmeros animais que precisavam de cuidados, o que pode dar uma ideia do volume de tarefas que ali existiam. Apesar de apreciar muito a sua família, Nilza demonstrou que não gostava desse cotidiano, mas não relatou as dificuldades socioeconômicas que três das seis mulheres da comunidade que possuem uma origem rural esboçaram.

Observo por meio dos dados que 6 das 10 mulheres possuem uma origem rural, sendo que 3 relataram experiências de fome e restrição e as outras 3 memórias mais agradáveis e com uma menor intensidade em termos de precariedade. É notável que as suas realidades de origem e o racismo[49] sofrido impactaram suas trajetórias e, em alguma medida, as profissões que exerceram no decorrer de suas vidas, as quais perpassam as tarefas domiciliares nas casas de outras famílias, seja como babás ou como empregadas domésticas. Sendo que Adilene, Edileuza, Luciana e Rosemeire ainda atuam como diaristas. Essas mulheres compõem um grupo social feminino que ocupa, na história do país, postos de trabalho racializados e desvalorizados.

Adilene por exemplo nos contou:

> [...] eu comecei a trabalhar em casa de família com oito anos de idade, com uns **nove anos de idade**. Minha mãe me mandou pra uma casa de família em Itabuna. Minha irmã já estava nessa casa, então ficou nós duas. Eu trabalhei nessa casa até meus vinte anos de idade. Depois eu me casei, tive três filhos, mas continuei trabalhando em casa de família. E a minha vida foi assim, muitas coisas. (Adilene, n. p., grifo nosso)

Ela foi inserida no mundo do trabalho precocemente. No contexto macro de seu relato, imprime como essa inserção afetou a sua vida socioeducativa e, dada a dureza da realidade socioeconômica na qual viveu, não encontrou alternativas a não ser permanecer em seu posto de trabalho. Também destacou o distanciamento de seus pais quando passou a viver na casa dessa família. Similarmente, essa mesma situação restritiva e de cunho racial também se repetiu com as demais mulheres, as quais também relataram os impactos do racismo e da precariedade em suas infâncias, adolescência e na fase adulta.

Já Rosemeire, em seu relato, me fez saber que, até um dado momento de sua vida, trabalhar como diarista era uma escolha genuína, pois desejava auxiliar a sua família. Após a morte de seus

[49] Iremos discuti-lo de forma mais detida na segunda categoria: questões étnico-raciais.

irmãos em razão de uma leucemia e a de seus pais, quando tinha cerca de 16 anos, se viu obrigada a continuar a sua jornada de trabalho e assim permaneceu.

Em suas palavras nos disse que começou a trabalhar:

> Com 10 aninhos, mas eu era muito feliz porque eu estava ajudando meu pai e minha mãe. E aí estava tudo ótimo. Agora, depois que eu perdi meus pais, foi o que ficou mais difícil. Eu perdi meus pais, eu tinha 16 anos. Meu pai adoeceu, não me lembro o ano. Meu pai adoeceu, só que tem mais de 30 anos que eles já faleceram. Meu pai adoeceu no mês de abril e minha mãe adoeceu no mês de junho. Meu pai faleceu em abril, minha mãe no mês de junho. Eu já trabalhava nas casas dos outros, de família, então eu continuei. Aí eu passei a minha adolescência toda sendo babá dos filhos dos outros e tratava com muito carinho. E trabalhei nas casas dos outros até os meus 30 anos. Aí, depois dos 30 anos, 35, que eu parei de trabalhar, porque aí eu casei e eu tive meu filho, graças a Deus, que hoje é Adson Vinicius, tem 14 anos. E aí eu parei de trabalhar nas casas dos outros, como eu trabalhava antes. Aí eu passei a ser dona de casa. Aí eu conheci o pai do meu filho, a gente morou, ficamos casados muitos anos, muitos anos depois. A gente ficou casado em sete anos. (Rosemeire, 2025, n. p.)

Embora sua família enfrentasse muitas dificuldades socioeconômicas, Rosemeire relatou que o ambiente familiar era repleto de afeto e harmonia, e que essa comunhão atenuava a aspereza da realidade com a qual precisavam lidar. Sempre viveram de aluguel, em uma das avenidas que cortavam a cidade de Itabuna, num período em que as grandes avenidas estavam em voga e despertavam a admiração das pessoas. Trabalhar como empregada doméstica não era um problema; sua realidade só mudaria após as perdas familiares que sofreu. A partir de então, foi introduzida em outra lógica de vida, que lhe trouxe muitas tristezas e diante da qual precisou ser muito forte. Vale acrescentar que os valores aprendidos com seus pais, entre eles a honestidade e o amor, ela busca transmitir ao filho, pois, em sua visão, as dificuldades podem ser melhor vencidas quando há afeto.

Rosemeire apresenta-nos sua família e o afeto que cultivavam como uma estratégia genuína de ressignificação dos desafios socioeconômicos que enfrentavam. Quando sua família se desfez, ela perdeu esse apoio que lhe era fundamental e, a partir de então, precisou percorrer sozinha o seu caminho. Sua história de vida lembra-nos que o amor no seio das famílias negras é político e constitui uma verdadeira arma no enfrentamento do racismo e dos processos de discriminação. Essas pessoas narram como o afeto ou sua ausência influenciou a construção das identidades raciais desse grupo de mulheres negras, configurando-se como elemento fundamental para melhor compreendê-las.

As reflexões da arquiteta negra Joice Berth (2023) aprofundam a minha compreensão das experiências relatadas pelas mulheres negras do Gogó da Ema, corroborando que sua posição social e familiar não é apenas marcada pela precariedade econômica ou pelo trabalho precoce, mas também por um lugar historicamente subalterno no sistema racializado e patriarcal brasileiro. Como observa a autora:

> Nesse sentido, a mulher negra é um exemplo que se distancia do modo como a mulher branca é tratada no espaço público. Mulheres negras não são vistas como corporeidades deslocadas do seu lugar natural, são vistas como as serviçais do homem branco e de sua estrutura de

> exploração, em que o homem negro como masculinidade não hegemônica também faz parte. São duas subalternidades que são toleradas no espaço físico, já que possuem um lugar nessa estrutura: o lugar do trabalho braçal. **A mulher negra nunca esteve inserida da mesma forma que as mulheres brancas quando falamos em pertencimento na família.** Enquanto a mulher branca é o bem material que pertence ao homem branco como garantia, extensão e continuidade de suas posses, a mulher negra é o próprio objeto usado para formação e manutenção dessas posses. [...] (Berth, 2023, p. 135)

Essa perspectiva me permite compreender que as experiências de exploração, trabalho infantil e responsabilidades familiares precoces vividas pelas mulheres do Gogó da Ema são expressões de um sistema estrutural que historicamente posiciona a mulher negra como trabalhadora e cuidadora, em contraste com os privilégios atribuídos às mulheres brancas. Berth (2023) assinala que a estrutura familiar em que essas mulheres cresceram não é neutra, mas atravessada por valores e papéis hierarquizados que reproduzem padrões de exploração e subalternidade numa perspectiva racial:

> A família é uma célula social que vai absorver e reproduzir em seu cerne as hierarquias e supremacias que organizam a sociedade. Inclusive, isso está marcado até na configuração espacial da casa e na relação que seus membros têm com o espaço. Dito isto, podemos concluir que é preciso mais que ressignificar a palavra, **é preciso ressignificar o que consolidamos no entendimento sobre família e as relações definidas por essa célula social que sempre parte de um poder central, primordial, que é do patriarca, mesmo em famílias onde não há um pai.** Portanto, quando falamos em patriarcado, estamos falando de uma representação da supremacia masculina que permeia todos os entendimentos sobre famílias e suas relações. **É dentro da família que homens reproduziram a desumanização da categoria mulher.** A mesma desumanização que se dá na sociedade, inclusive feminizando e subalternizando outras categorias humanas não brancas, de faixas etárias distintas, de classe social baixa, ou seja, que não se enquadram no padrão branco eurocêntrico de macheza. (Berth, 2023, p. 131, grifos nossos)

Dessa forma, o trabalho infantil, as responsabilidades precoces e o cuidado familiar assumidos não decorrem apenas do empobrecimento ou das exigências do cotidiano, mas de padrões patriarcais e raciais historicamente estruturados. Esse grupo populacional foi, ao longo da história brasileira, alijado de uma experiência plena de seus núcleos familiares, somada à impossibilidade de vivenciar as práticas que trazia de África em torno do conceito e da experiência do que vem a ser família, o que variava significativamente de acordo com a origem de cada uma dessas pessoas. A família branca e burguesa que se instala baseia-se numa negação das vidas negras e de suas possibilidades de ser, estar e fazer, o que é, por si só, significativo do ponto de vista das relações étnico-raciais e da construção de um inconsciente coletivo que implica ambas as famílias, sejam elas negras ou brancas. No caso da família negra, a violência e a repressão foram, em alguma medida, decisivas em sua organização e em sua construção imagética.

Essa reflexão sobre a agência, o afeto e as estratégias de resistência no contexto familiar se relacionam com a maneira como as mulheres negras são construídas e percebidas socialmente por meio de estereótipos racializados. Como observa Carneiro (2023):

> Os estereótipos associados aos negros são amplamente conhecidos: pai Tomás e a mãe preta (os negros "de alma branca", submissos e portadores de lealdade bovina a seus superiores); o malandro e a mulata (negros espertos, portadores de sexualidade exacerbada e moralmente flexíveis ou ambíguos); o menor e o marginal (expressões do negro como perigo, negros violentos e implacáveis); o negro entertainment (jogadores de futebol, artistas, os negros símbolos da democracia racial); os negros elitizados (aqueles que, à boca pequena, os brancos dizem que os "macaqueiam"); o intelectual subalterno; o excepcional; o ativista. Identidade folclorizada, fixação da identidade: esses são alguns dos modos de subjetivação disponibilizados pelo dispositivo de racialidade. **Em relação a cada um deles constroem-se expectativas de comportamento moral**. (Carneiro, 2023, p. 272, grifo nosso)

Dessa forma, as trajetórias das mulheres do Gogó devem ser compreendidas não apenas sob a perspectiva econômica e familiar, mas também em diálogo com a racionalidade racial dominante que impõe papéis e expectativas sobre corpos e comportamentos negros. Os estereótipos raciais funcionam como dispositivos que regulam a moralidade, a conduta e as possibilidades de inserção social dessas mulheres, reforçando a precariedade estrutural e as limitações impostas pelo racismo.

Quanto à matriz branca, patriarcal e colonial que construiu essas imagens e discursos a respeito das populações negras e os reitera continuamente, numa incessante atualização, Carneiro (2023) afirma:

> A branquitude não precisa se afirmar, porque a afirmação a partir do lugar do privilégio equivaleria à ruptura com o pacto de silenciamento em relação às hegemonias raciais produzidas pela brancura. [...] (Carneiro, 2023, p. 108)

Essa reflexão frisa que os estereótipos, as desigualdades estruturais e os padrões familiares racializados não são fenômenos isolados, mas parte de um sistema historicamente consolidado de dominação. Nesse contexto, experiências como o trabalho precoce, as responsabilidades familiares e o cuidado assumidos refletem tanto a precariedade econômica quanto a operação desse arranjo estrutural que naturaliza privilégios e subalternidades.

Essa perspectiva enfatiza que a subordinação das populações negras não é fruto de eventos isolados nem propriamente dos processos de empobrecimento, mas se insere em um arranjo estrutural e histórico de dominação racial, que possui considerável complexidade. Como observa Carneiro (2023):

> [...] é nítido também que o dispositivo de racialidade se constitui, antes de tudo, em um contrato entre brancos, fundado na cumplicidade em relação à subordinação social e/ou eliminação de negros e não brancos em geral, seja no Brasil, seja no mundo. Uma dinâmica impulsionada pela articulação de técnicas disciplinares derivadas do dispositivo de racialidade e de eliminação informadas pelo biopoder. (Carneiro, 2023, p. 115)

No contexto das mulheres negras do Gogó da Ema, isso se manifesta de maneira concreta no trabalho infantil, nas responsabilidades familiares precoces e nas funções de cuidado e provimento assumidas desde a infância. A precariedade econômica e as limitações impostas pelo racismo

estrutural e patriarcal tornam-se assim não apenas experiências individuais, mas expressões de um sistema que naturaliza subalternidade e define papéis sociais por raça, gênero e classe social.

Ao mesmo tempo, os relatos tornam patentes formas de resistência, solidariedade e ressignificação, mostrando que, mesmo diante de dispositivos de dominação tão profundos, essas mulheres conseguem desenvolver estratégias para afirmar suas identidades, cuidar de suas famílias e construir modos de vida próprios. A compreensão dessas dinâmicas prepara o caminho para uma reflexão mais específica sobre a presença materna em suas trajetórias, tema que se desenvolve a seguir, permitindo investigar como as mães atuaram como cuidadoras, educadoras e agentes de transmissão de valores e estratégias de sobrevivência. Após essa aproximação das origens sociais dessas mulheres, passo, a seguir, a analisar a presença da figura materna ao longo de suas trajetórias de vida, buscando compreender como se relacionaram com suas mães e quais papéis elas exerceram no contexto familiar.

2. 3. A figura materna

Nos relatos das mulheres do Gogó da Ema, a centralidade da figura materna se manifesta de maneiras concretas. Suas mães desempenharam papéis fundamentais, não apenas garantindo a subsistência da família, mas também transmitindo valores como honestidade, perseverança e espiritualidade, além de conhecimentos práticos ligados à vida cotidiana e à manutenção da casa. Esses ensinamentos se configuram como saberes populares e estratégias de sobrevivência, repassados às filhas, netos e demais membros familiares.

A intelectual, autora, ativista, professora, filósofa e antropóloga brasileira Lélia Gonzalez (2020), considera:

> **Mas sobretudo a mulher negra anônima sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante.** Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência nos transmite a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. Mais ainda porque, como na dialética do senhor e do escravo de Hegel, apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder. (Gonzalez, 2020, p. 55, grifo nosso)

Essa reflexão teórica se confirma nos relatos de boa parte das mulheres do Gogó, que destacam o papel central de suas mães na formação de suas identidades, na transmissão de valores éticos e na aprendizagem de práticas domésticas e comunitárias. A presença materna se configura, assim, não apenas como cuidado afetivo e sustento econômico, mas como um agente de resistência e transmissão cultural, fundamental para a manutenção da vida familiar e comunitária em contextos historicamente marcados pelo racismo, pela precariedade e pela desigualdade de gênero.

Ainda acerca do papel das matriarcas negras, Gonzalez (2020), compreende:

> [...] Nossas antepassadas vieram da África para o Brasil como escravas para trabalharem nas plantações de cana, nos engenhos etc. Nos reinos e impérios africanos de onde vieram, as mulheres eram tratadas com grande respeito e, em muitos deles, elas até chegavam a ter participação política. **A valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna.** É por aí que a gente pode entender, por exemplo, a importância que as "mães" e "tias" iriam ter não só na formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras (candomblé, tambor de mina, umbanda etc.) como também em outros setores da cultura negra no Brasil. (Gonzalez, 2020, p. 183, grifo nosso)

Essa valorização histórica da função materna, destacada por Gonzalez (2020), se reflete nos relatos das mulheres do Gogó. As mães não apenas sustentavam suas famílias economicamente e afetivamente, mas também eram responsáveis por transmitir saberes, práticas e valores culturais, fundamentais para a sobrevivência e a manutenção da coesão familiar. Essa presença materna, que ocupou um lugar primordial, aparece nos relatos de Jucigleide, Isabela, Maria da Conceição, Nilza, Jucimara, Rosemeire e no de Edileuza. Embora tenha tido muitos conflitos e tristezas na companhia de sua mãe, reiterou o amor que sente por ela, a sua importância e a dor de sua perda por conta de seu falecimento. Sobre sua mãe, Jucimara expressou: "Sempre foi guerreira. Eu prefiro não falar dela porque ela agora está doente" (Jucimara, 2025, n. p.). Um tempo depois a sua mãe conseguiu se recuperar e recebeu alta do hospital.

Isabela acerca de sua mãe e de sua avó relatou:

> A minha mãe era uma ótima mãe. Uma mãe, minha filha, uma mãe, como é o nome? Como é que chama, meu Deus? Como é que eu chamo, meu Deus do céu? Minha mãe era tudo pra mim. Minha mãe, minha avó, era a mãe mais boa do mundo. E assim, minha mãe e minha avó, todas as duas eram boas. Como era o nome? Fazia tudo com a gente, tudo que tinha dava a gente. Tudo que tinha dava, não fazia ruindade e tudo, criou a gente com muito sacrifício. Eu não tenho o que dizer. (Isabela, 2025, n. p.)

Ela perdeu o seu pai quando tinha cerca de 5 anos e estava prestes a fazer o seu aniversário de 6 anos. Ela foi educada pela sua mãe e pela sua avó, que foram pessoas maravilhosas em sua vida e jamais lhe 'fizeram ruindade'. Elas lhe proporcionaram tudo o que podiam oferecer em seus papéis maternos e, com muitos sacrifícios, garantiram o seu bem-estar. Isabela nos contou que a sua mãe adorava requeijão, coalhada, gostava de galinha de quintal e ovos da mesma origem; os provindos de granjas, ela recusava veementemente. A sua mãe possuía muitos critérios com a sua alimentação, inclusive com as frutas, e adorava comer fruta-pão. A sua avó também gostava de frutas, dentre as quais estavam laranjas, mangas, abacaxis, melões, goiabas; também apreciava muito moqueca de peixe. Hoje, com a ausência de suas matriarcas, Isabela se sente isolada de seus parentes e se queixa de um suposto desprezo que sente por parte deles.

A respeito de sua mãe, Maria da Conceição compartilhou a seguinte memória:

> A primeira vez que eu aprendi a cozinhar, que eu fui subir em cima de um fogão para cozinhar, foi quando minha mãe ganhou uma menina, uma irmã minha. Que não tinha quem fizesse as coisas para ela, quem foi fazer foi eu [...] Galinha, molho pardo. Meu pai matava a galinha, botava eu para depenar, tratar, temperar e botava no fogo [...] quando era na hora dela comer, ela dizia assim: "faz meu pirão minha filha para mim comer". Aí ela ficava em pé, na porta do meio, e dizia: "agora sobe em cima do fogão, bota farinha, vai mexendo, não deixa embolar, não" [...] Eu acho que era nessa faixa, viu? De sete para oito anos, quando ela teve essa irmã minha. E quem cuidou dela foi eu. Aí foi onde eu aprendi a fazer comida. Foi por isso que eu aprendi a fazer comida. De eu fazer comida para a minha mãe. (Maria da Conceição, 2025, n. p.)

Esse episódio relatado por Conceição exprime a relação de intimidade e companheirismo que possuía com a sua mãe. Ela encara com naturalidade a responsabilidade que assumiu para cuidar de sua figura materna em um momento de muita delicadeza. Seu pai também aparece nesse trecho de sua narrativa, expressando a união de sua família em prol do bem-estar de seus membros, sendo que Maria da Conceição também nos disse que cresceu nutrindo admiração pela convivência de seus pais e pela forma como se relacionavam.

Rosemeire sobre a sua mãe:

> Minha mãe era branca, muito bonita, do cabelo liso. E meu pai era... Mas eu falo... Eu tenho muito orgulho do meu pai. Ele era negro do cabelo ruim, que hoje chama de crespo, né? Mas era do cabelo ruim mesmo [...] E minha mãe, o cabelo era tão lindo que não precisava nem de shampoo. Mas o meu saiu do meu pai, crespo. E eu sou muito feliz. Eu só tenho só lembranças boas da minha mãe. Ela era uma pessoa tranquila. Pra ela estava tudo bom. Se não tivesse feijão, comia só arroz. Estava todo mundo bem, graças a Deus. Sempre, toda vez que meu pai chegava do trabalho, ela estava ali recebendo meu pai bem. Então, a gente foi uma família muito feliz, graças a Deus. Na dificuldade, mas no importante, que era o amor que a gente tinha uns com os outros. (Rosemeire, 2025, n. p.)

Apesar das dificuldades financeiras, Rosemeire diz ter sido muito feliz junto à sua família, porque havia harmonia e amor entre eles. Seu pai passava um bom tempo fora de casa a trabalho e, quando ele retornava após esse período, a sua mãe estava pronta para recebê-lo com o maior cuidado. Caso o seu pai demorasse a voltar para casa, eles não teriam carne para complementar as refeições, então a sua mãe resolvia isso cozinhando o arroz e o feijão juntos no fogão à lenha. De acordo com Rosemeire, a comida ficava bem sequinha, alimentava ela e os seus irmãos e, por muitas vezes, tentou fazer isso e não conseguiu replicar o modo de cozimento de sua mãe. Quando o seu pai conseguia retornar logo do trabalho, ele acendia o fogo à lenha, assava a carne e fazia um 'pirão de escaldado' delicioso. Como não podiam comprar pão todo dia, eles tomavam muito café com farinha.

Nilza, em sua narrativa, se refere mais ao seu pai e menos à sua mãe, mas não deixa de demonstrar a sua importância em sua educação e como, à semelhança de seu pai, ela era rigorosa e lhe cobrava um comportamento exemplar. O momento em que a sua mãe aparece com mais nitidez é quando relata o episódio em que seu pai foi assassinado pelo seu irmão adotivo e sua mãe, com grande tristeza, decide vender a fazenda. Em seus termos:

> E nesse dia para cá minha mãe desgostou. Ela está até morando aqui no Sarinha com a minha irmã. Desgostou: "eu olha, Nilza vamos vender a fazenda, vamos embora". A gente tinha uma casa de farinha, de motor. Tinha gado, tinha cavalo, tinha criação de tudo, de tudo, de tudo. Minha mãe desgostou, vendeu o (inaudível) dela, que eu nem sei. Vim embora aqui para o Sarinha. É doloroso, meu filho. (Nilza, 2025, n. p.)

Diante dessa situação, a sua mãe ficou amargurada, vendeu a fazenda e se mudou para o bairro Sarinha Alcântara, na cidade de Itabuna, na companhia de Nilza e de sua outra filha. Elas começaram outra vida na cidade e precisaram se virar para conseguirem construir as suas vidas em uma realidade avessa à que viviam na fazenda. A morte de seu pai marcou de uma maneira profunda Nilza, e essa é uma dor que ela nos disse que 'Deus está lhe tirando'. Ela passou por momentos complicados em sua vida, mas não perdeu a sua generosidade para com as demais pessoas e seguiu à risca as orientações que os seus pais lhe deram. No que concerne a como conviver com as pessoas e como se comportar diante das adversidades que surjam em seu caminho.

Laudiene e Adilene não se sentiram à vontade para conversarem sobre os seus pais, no caso da primeira, dado um conjunto de experiências que considera traumáticas, e no da segunda, o distanciamento e a ausência. Dentre as mulheres, ainda no que diz respeito à figura materna, Jucigleide e Edileuza foram as que mais fizeram menção à sua importância e influência em suas vidas. No caso de Jucigleide, o aspecto maternal em sua ternura e amor incondicional e, no de Edileuza, a radicalidade da negação de sua presença como filha, o silêncio e as violências.

Acerca de sua mãe, Jucigleide nos disse que ela significava tudo e que agradece à divindade criadora e à sua figura materna pelos perigos dos quais a auxiliou a se esquivar, tendo em vista a vulnerabilidade socioeconômica que viveu com seus irmãos na comunidade e também pela mulher que veio a se tornar e que acredita orgulhar a sua mãe. Ela ainda nos disse:

> Eu vi o duro que minha mãe dava para botar o pão na mesa. Eu vi o duro que minha mãe dava para comprar um chinelo para a gente, para comprar uma roupa. Eu vi o duro que minha mãe dava, tinha para dar um estudo para a gente não ser leiga, como ela falava bem assim, eu não tenho leitura, eu não tenho estudo, mas vocês não vão ficar igualmente a mim, não. O que eu puder é lutar, batalhar para vocês saberem escrever o nome, eu vou fazer isso. E ela batalhou, aí formou a primeira, formou a segunda, formou a terceira, formou o quarto, formou o quinto. Formou os nossos filhos, o filho dela, né? Ela lutou e deu o estudo a cada um. **Quem não quis aproveitar, não quis, mas a oportunidade de estudo, a minha mãe deu para nós.** E deu para nós, ensinou a convivência, ensinou como era o cotidiano de vida. Para você ter uma geladeira, você tem que trabalhar para você ter. Nada dos outros presta. Se você quer uma televisão, trabalha com o suor do seu rosto, você vai comprar uma televisão sua. Tudo que você quer, você trabalhando com os seus esforços, você vai ter. O que ela ensinou para a gente foi isso. E a gente aprendeu. (Jucigleide, 2025, n. p., grifo nosso)

Em sua vida e na de seus irmãos e irmãs, a mãe de Jucigleide ocupou um lugar de referência, sendo a responsável por exercer os papéis materno e paterno, responsabilidade que se esforçou muito para atender e a qual conseguiu cumprir nas condições que lhe foram possíveis. Em um dado momento de sua vida, trabalhou lavando roupas de ganho, sendo uma lavadeira, e depois conseguiu

um trabalho de gari junto à prefeitura. A atenção de sua mãe para com as necessidades de sua família garantiu que seus filhos pudessem se desenvolver com mais segurança e com a possibilidade de percorrer caminhos que não pôde, como, por exemplo, os estudos. Ela também foi a responsável por transmitir muitos dos valores que Jucigleide continua a cultivar com os seus filhos e netos, a exemplo da honestidade e da aquisição de bens materiais por meio dos próprios esforços. É simbólico o momento em que faziam as refeições, e a sua mãe se certificava de que não iriam desperdiçar e lhes ensinava a dureza que era conquistar esses alimentos.

Como observo a partir de Gonzalez (2020):

> **A situação da mulher negra, hoje, não é muito diferente de seu passado de escravidão.** Enquanto negra e mulher, é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava do eito, da mesma mucama, da escrava de ganho. Enquanto mãe e companheira, continua aí, sozinha, a batalhar o sustento dos filhos, enquanto o companheiro, objeto da violência policial, está morto ou na prisão, ou então desempregado e vítima do alcoolismo. Mas seu espírito de quilombola não a deixa soçobrar. (Gonzalez, 2020, p. 181, grifo nosso)

A experiência de Jucigleide confirma essa análise: suas dificuldades e responsabilidades não são casos isolados, mas expressam concretamente as desigualdades que implicam e interatuam na vida das mulheres negras. Na mesma medida, o cuidado, a transmissão de valores e a dedicação materna revelam formas de resistência e de agência feminina, mostrando que o papel da mãe é central não apenas para a sobrevivência imediata da família, mas também para a formação de identidades, práticas e estratégias de vida que atravessam gerações. Esses atributos são destacados por Jucigleide ao longo de toda a sua narrativa, sobretudo quando se refere à mãe de maneira mais direta. Ela herda de sua matriarca as noções que dão contorno ao ser mulher, mãe e avó.

Já Edileuza, quando nos contou a respeito de sua mãe, relatou muitos episódios de violência e a sua incompreensão diante da raiva que ela esboçava sentir dela e de um de seus irmãos. Um tempo depois, uma de suas madrinhas lhe contou que o ódio de sua mãe se justificava pelo abandono de seu pai, pois, quando ela tinha cerca de 3 meses, ele disse que iria comprar uma carne, saiu e não retornou mais. Também havia uma distinção entre os filhos, em que alguns podiam chamá-la de mãe e aos demais cabia referir-se a ela como "Dadá", o que causava estranhamento nas pessoas e as levava a questionar se eram de fato seus filhos. Ela demonstrou em nossa conversa que tenta realizar um exercício de compreensão em relação à sua figura materna, pois observava o seu sofrimento e considerou a sobrecarga vivida por ela, sendo uma mãe solo[50] com cerca de 8 filhos.

[50] Nesse sentido, de acordo com o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), "no 3º trimestre de 2022, esse tipo de arranjo somou 11,053 milhões de famílias, 61,7% chefiadas por negras (equivalente a 6,8 milhões) e 38,3% por não negras (que representavam 4,2 milhões)" (DIEESE, 2023, p. 9). Dessa forma, as imagens

Dentre os muitos episódios relatados por Edileuza, me interessou destacar o seguinte:

> [...] Antigamente, chegava àquelas visitas na nossa casa. É como eu lhe disse, toda a vida fui assim, espoletada. Mas, espoletada para o bem. E aí eu ficava assim, os conhecidos estão lá, aí eu ficava vou para lá, vou para cá. Chamando a atenção da minha mãe. Ela olhava. Aí eu fazia assim ó com o vaso para fazer o café. Se era para mim fazer um café para mim trazer para o visitante. Ela só fazia assim. Para mim, ela tinha falado faça. Aí, toda alegre, eu ia para o fogão, fazia o café, trazia para o visitante. Ela estava lá, tomava também. Quando o visitante ia embora, ela dizia assim: "Edileuza, vem aqui". Toda alegre, pensando que ela ia me falar do café. Era para bater. Ela disse: "vem aqui, quantas vezes eu já falei. Quando eu estiver conversando com uma pessoa, você não fica assim". "Mas, eu não falei nada". Mas, então, assim, minha mãe batia na gente assim, porque a gente não podia tomar conversa dos adultos. Nós não podíamos passar na frente. Se você estivesse aqui agora, a gente não passava, se estivesse lá ficava lá. Então, assim, hoje a geração está diferente. Mas, o que mais botou essa geração a perder hoje foi o celular. Que no nosso tempo, nada disso nós tínhamos. Mas, nós éramos... E como nós éramos felizes. Está entendendo? (Edileuza, 2025, n. p.)

Na sua narrativa, esse é um dos poucos momentos em que denota um cenário mais pacífico na relação com a sua mãe, em que também explicita algumas das regras sociais que lhe ensinou e que compunham a sua realidade. Certamente seria castigada caso se comportasse de maneira contrária à que ela esperava em momentos como esse. Ao narrar essa situação, me fez saber alguns dos valores que a sua figura materna lhe ensinou, a necessidade de haver um respeito para com as pessoas mais velhas e a não intromissão em conversas que dissessem respeito aos adultos, coisas que ela não tolerava.

Nesse trecho em especial, demonstra as suas tentativas de agradar à sua mãe e de lhe mostrar que poderia de alguma forma ser útil. Ainda em consideração à educação que recebeu, Edileuza traça um contraponto entre a maneira que aprendeu e a que hoje observa nas relações entre pais e filhos, sendo para ela os celulares, em alguma medida, danosos. Ela também faz menção a como, em tempos passados, havia felicidade e hoje nota a sua ausência, seja em sua vida, seja nas de pessoas que observa.

Ao analisar alguns estudos de meados das décadas de 1930 e 1960 no âmbito das Ciências Sociais, os quais discutiam a composição familiar das populações negras na perspectiva da matrifocalidade, a pesquisadora Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013) entende:

> [...] esses estudos são importantes fontes de indicação sobre a "solidão" afetiva das mulheres negras baianas. Eles confirmam os estudos anteriores sobre o matriarcado negro: a) Há um arranjo predominante na organização familiar na Bahia de mulheres, em sua maioria, negras como chefes de família, sem cônjuge; b) a maioria das chefes é do meio popular; c) desempenham funções desvalorizadas socialmente, como os trabalhos domésticos precarizados. Uma observação torna-se necessária com relação a estes estudos: de que as mulheres negras que "comandam" seus grupos domésticos o fazem, em sua maioria, sem parceiros/sem cônjuge. Daí deduz-se a importância de tais pesquisas como indicadores da problemática aqui abordada. (Pacheco, 2013, p. 77)[51]

de mulheres "sofredoras" e "guerreiras" emergem como representações simbólicas que buscam compensar uma realidade social estruturada pelo racismo e marcada por condições historicamente desfavoráveis.

[51] Ver: Pacheco, Ana Cláudia Lemos. Mulher negra: afetividade e solidão. Salvador: EDUFBA, 2013.

O caso de Edileuza confirma esses achados e elucubra que a matrifocalidade não é apenas um arranjo familiar, mas também uma estratégia de sobrevivência, na qual as mulheres negras acumulam tarefas de cuidado, trabalho e educação, muitas vezes em condições de extrema precariedade. Essas experiências geram formas de transmissão de valores, ética e modos de vida, revelando a centralidade da figura materna como agente de resistência e sustento familiar em contextos historicamente marcados por racismo, desigualdade de gênero e pelo empobrecimento.

Tendo em vista os relatos apresentados pelas mulheres, é observável que, em termos de perfis: a mãe de Nilza era uma figura materna rígida e consentia com as posturas moralistas de seu marido, que, como veremos mais adiante, impediu Nilza de acessar o ensino formal, por acreditar que isso a levaria a escrever cartas para os supostos namorados[52]. Em seu relato, torna-se visível o autoritarismo presente na relação com os seus pais e no contexto em que cresceu. A mãe de Rosemeire era uma mulher branca, que se casou com um homem negro, e a recorda como afetuosa, receptiva, uma pessoa que prezava por um ambiente harmônico, apoiava o seu marido nas dificuldades cotidianas e foi responsável pela mulher e pela mãe que a sua filha se tornou.

Não à toa, Rosemeire hoje procura transmitir ao seu filho de 14 anos o amor que recebeu de seus pais e, em especial, de sua mãe. A mãe de Maria da Conceição era branca, descendente de cearenses, casou-se com um homem indígena de pele negra, era uma pessoa afetuosa e que transmitiu muitos saberes e fazeres a Conceição em diálogo com a mata. A mãe de Isabela ficou viúva aos 30 anos e precisou se esforçar muito para criar as filhas. Tinha o apoio de sua mãe; ambas eram mulheres muito criteriosas, a exemplo de suas preferências alimentares, e possuíam experiências marcadas por muitos sacrifícios.

A mãe de Jucigleide era uma mulher negra trabalhadora, foi lavadeira e gari, prezava pela honestidade em todos os âmbitos de sua vida, deixou os seus filhos com uma condição de vida melhor, é lembrada como um exemplo de mulher e de pessoa, dada a sua justeza e amor. A mãe de Jucimara foi uma mulher do campo, criou os filhos com muito carinho, mesmo em meio à precariedade, sendo lida por sua filha como uma guerreira e a responsável por sua educação e a de seus irmãos. Similarmente, a mãe de Luciana criou os seus filhos tendo o trabalho digno e honesto como valor fundamental e educou a sua família nas condições que lhe foram possíveis.

Adilene foi separada muito cedo da sua mãe, que, por necessidade, a enviou para trabalhar como diarista na casa de uma família, na companhia de sua irmã. O que denota o contexto de empobrecimento e restrição em que se encontravam envoltas e, em função da necessidade de

[52] No tratamento da última categoria: experiências escolares.

sobrevivência, o distanciamento materno. A mãe de Edileuza era uma pessoa severa; em sua violência e ausência de afeto, marcou a sua filha física e emocionalmente, o que, em contrapartida, revela o contexto opressivo e racista em que viveu. E Luciana, em seu relato, não oferece uma descrição a respeito de sua mãe, embora, ao descrever o contexto familiar que viveu na zona rural, seja possível aferir que era uma mulher negra trabalhadora que precisava se esforçar muito para sobreviver.

Essas figuras maternas comungam no que concerne à origem popular e ao contexto precário que precisavam enfrentar no cotidiano. O trabalho digno e honesto é a espinha dorsal de suas atitudes, valores e modos de perceber a realidade. Nota-se a ausência de escolaridade formal; são maternidades marcadas pela desigualdade, racismo e violência. Das 10 mães observadas, 7 exerciam um papel duplo, ou seja, eram mães-pais, sendo o caso das figuras maternas de Adilene, Edileuza, Isabela, Jucigleide, Jucimara, Luciana e Nilza. Em termos de ocupações, das 10 figuras maternas, 2 eram lavadeiras, como no caso das mães de Jucigleide e Isabela, 4 eram trabalhadoras rurais, a exemplo das mães de Jucimara, Luciana, Nilza e a de Laudiene, 2 eram donas de casa ativas, como as de Rosemeire e Maria da Conceição, que em alguma medida também era uma trabalhadora rural, 1 era diarista, o caso da mãe de Edileuza, e acerca da ocupação da mãe de Adilene não possuímos informações suficientes.

Mais um traço em comum é a capacidade que essas mulheres demonstraram ao criar seus filhos, na maioria dos casos como mães solo. Destaca-se também o empenho com que buscaram educá-los com base em uma ética e em uma moral assentadas na honestidade e na conquista dos próprios caminhos de vida por meio do esforço pessoal. Ainda que, em certa medida, a maternidade lhes tenha sido imposta pela cultura na qual estavam inseridas e exercida sem que tivessem necessariamente escolhido esse papel, elas a ressignificaram como expressão de resistência e de afeto.

Essa análise problematiza que, apesar das diferenças individuais entre essas figuras maternas, seja em relação à personalidade, origem étnica, ocupação ou estilo de criação, todas compartilham a centralidade do trabalho honesto e da ética como valor estruturante de sua atuação familiar. A maioria delas atuou como mães solo ou assumiu papéis duplos de cuidado, sustentação e educação, moldando trajetórias de vida marcadas tanto pela precariedade quanto pela resistência.

Como destaco a partir de Gonzalez (2020), a maternidade negra no Brasil sempre esteve imbricada a uma dimensão de resistência cultural e social:

> [...] **as africanas eram muito valorizadas, e ainda são, enquanto mães. Por isso não é de estranhar que, no Brasil, as escravas tenham lutado por manter a dignidade da função materna, até mesmo quando a exerciam com crianças brancas**. Com sua força moral, tudo fizeram para sustentar seus companheiros e tratar da sobrevivência dos filhos, educando-os nas mais precárias condições de existência. Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiram a seus descendentes. **E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram**. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam "pretuguês" (o português africanizado)

> e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou jogo de cintura etc**. É por essa razão que as "mães" e as "tias" são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares**. (Gonzalez, 2020, p. 184-185, grifos nossos)

À luz dessa perspectiva, torna-se visível que o papel das mães dessas mulheres não se restringe ao cuidado material ou à transmissão de normas familiares. Ele se estende à construção de modos de vida, manutenção de valores culturais afro-brasileiros e estratégias de sobrevivência. Assim, a maternidade negra é simultaneamente um espaço de resistência, transmissão cultural e afirmação de identidade, constatando a centralidade das mulheres na organização e na sustentação das famílias negras ao longo do tempo.

Os relatos das mulheres do Gogó da Ema revelam a centralidade incontestável da figura materna em suas trajetórias de vida. Apesar das diferenças individuais quanto à personalidade, ocupação e estilo de criação, emergem padrões comuns que permitem compreender a maternidade negra como um espaço de resistência, educação e transmissão cultural. A maioria das mães exercia papéis duplos, de cuidadoras e provedoras, frequentemente atuando como mães solo, enfrentando precariedades econômicas, desigualdade de gênero e racismo estrutural.

O trabalho honesto, a ética, a perseverança e a transmissão de valores e saberes populares constituem elementos estruturantes de suas práticas maternas, articulando cuidado afetivo e sustento econômico. Esses padrões não apenas asseguravam a sobrevivência das famílias, mas também formavam modos de vida, moldavam identidades e consolidavam estratégias de resistência frente às adversidades.

Portanto, a análise denota que a maternidade negra no contexto estudado não é um simples papel de cuidado ou reprodução biológica, mas um lócus de resistência, agência e transmissão cultural, atravessado por dinâmicas de opressão e desigualdade, mas também marcado pelo afeto, pela solidariedade e pela força moral que possibilita a continuidade da vida familiar e comunitária. Esse balanço permite compreender como a presença materna se configura como eixo estruturante da experiência de vida das mulheres negras, sendo inseparável de seus processos de subjetivação e das estratégias que desenvolveram para enfrentar a vulnerabilidade histórica e social.

Após essa breve análise, consigo me aproximar um pouco mais do significado que as figuras maternas tiveram na vida dessas mulheres e do quanto isso repercutiu em suas trajetórias. Compreendo que fatores sociais, como a desigualdade de gênero, o racismo e as restrições socioeconômicas, ora cindiram as relações entre mães e filhas, ora demandaram o fortalecimento dos laços afetivos e de uma presença mais incisiva. Essas diferenças são significativas para compreender

os processos de subjetivação dessas mulheres negras e para reconhecer que suas relações familiares são racializadas e atravessadas por múltiplas formas de opressão.

A seguir, analisarei a presença da figura paterna na vida dessas mulheres, considerando que tais relações também são marcadas pela racialização e pelas desigualdades que afetam as dinâmicas das famílias negras.

2. 4. A figura paterna[53]

Os relatos das mulheres do Gogó da Ema mostram que a figura paterna, diferentemente da materna, aparece muitas vezes marcada pela ausência, pela fragilidade econômica ou pela violência, refletindo as condições estruturais que atravessam a vida dos homens negros no Brasil. Quando presente, o pai frequentemente reproduz padrões autoritários ou opressivos, enquanto a mãe assume papéis duplos, de cuidado e provisão, para garantir a sobrevivência e a educação dos filhos.[54]

No geral, trata-se de homens simples, trabalhadores rurais que educaram seus filhos com rigidez e com base em valores mais tradicionais, como a exigência de honestidade e obediência, aspectos mencionados pela maioria das mulheres em suas narrativas. Observa-se também que são figuras paternas com pouca ou nenhuma escolaridade formal, e que reproduzem uma mentalidade patriarcal moldada por uma realidade predominantemente rural. Embora demonstrem afeto às suas famílias, seus gestos são permeados pela dedicação às tarefas do contexto doméstico ou pelo exercício da responsabilidade de prover o sustento familiar. Na vida dessas mulheres negras, enquanto um grupo de pais deixou lembranças de carinho e proteção, outros legaram experiências marcadas por sofrimento e mágoas que deixaram marcas profundas na vida de suas filhas.

Diante dessas considerações, gostaria de destacar, a partir de Sueli Carneiro (2019), a compreensão de que:

> São suficientemente conhecidas as condições históricas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral, e das mulheres negras em particular. Sabemos que em toda situação de conquista e dominação de um grupo humano sobre o outro é a apropriação sexual

[53] Para uma discussão aprofundada a respeito da paternidade negra ver: INSTITUTO PROMUNDO. Primeiro relatório sobre as paternidades negras no Brasil. Brasília/ Rio de Janeiro: Instituto Promundo, 2025. Disponível em: https://promundo.org.br/primeiro-relatorio-sobre-as-paternidades-negras-no-brasil/ . Acesso em: 03 jan. 2026.

[54] No Boletim Especial 8 de Março – Dia da Mulher (2023), o DIEESE apresenta uma série de indicadores que sugerem a precária realidade socioeconômica das mulheres negras e de suas famílias. Esses dados retratam os inúmeros obstáculos que elas enfrentam para garantir a sobrevivência de seus núcleos familiares. Nesse sentido, ao analisar o "Número médio de pessoas no domicílio e número médio de crianças de até 14 anos no domicílio, segundo tipo de arranjo familiar – Brasil – 3º trimestre de 2022", observa-se que: A maioria dos domicílios no Brasil é chefiada por mulheres. Dos 75 milhões de lares, 50,8% tinham liderança feminina, o correspondente a 38,1 milhões de famílias. Já as famílias com chefia masculina somaram 36,9 milhões. As mulheres negras lideravam 21,5 milhões de lares (56,5%) e as não negras, 16,6 milhões (43,5%), no 3º trimestre de 2022. (DIEESE, 2023, p. 5). Compreender que as mulheres negras compõem a maioria das responsáveis pela manutenção das necessidades de suas famílias revela uma realidade na qual precisam lutar, muitas vezes sozinhas, pela garantia da sobrevivência de seus lares.

> das mulheres, do grupo derrotado pelo vencedor, que melhor expressa o alcance da derrota. **É a humilhação definitiva que é imposta ao derrotado e um momento emblemático de superioridade do vencedor.**
> No Brasil, o estupro colonial perpetrado pelos senhores brancos portugueses, sobre negras e indígenas, está na origem de todas as construções da identidade nacional e das hierárquicas de gênero e raça presentes em nossa sociedade [...] (Carneiro, 2019, p. 134, grifo nosso)

Diante desse panorama, as experiências cotidianas das mulheres negras com seus pais revelam uma tensão entre cuidado e opressão, entre afeto e rigidez. Os relatos do Gogó da Ema mostram que, embora alguns pais tenham deixado lembranças de carinho e proteção, outros reproduziram padrões patriarcais rígidos, reforçados por uma realidade rural. Essas vivências individuais, entretanto, não podem ser dissociadas do contexto histórico mais amplo descrito por Carneiro (2019), em que a coisificação e a apropriação sexual das mulheres negras constituíram mecanismos centrais de dominação colonial. A presença ou ausência paterna, assim, deve ser entendida não apenas em termos de relações familiares imediatas, mas como parte de um legado histórico de opressão que condicionou o poder masculino negro e ampliou a necessidade de protagonismo feminino na proteção, manutenção e transmissão dos valores, saberes e afetos dentro das famílias negras.

Reporto-me também a Sueli Carneiro e Thereza Santos (1985), que compreendem que:

> **Ao homem negro, despreparado e marginalizado do processo de industrialização nascente, restam as tarefas sociais mais humilhantes e a marginalidade**. Neste contexto, a mulher negra tomará para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais, particularmente as religiosas. Apesar das condições sub-humanas em que a escravidão/ "libertação" deixou à população negra, as mulheres negras lograram encontrar maiores opções de sobrevivência que o homem negro. Elas foram para as cozinhas das patroas brancas, foram para os mercados vender quitutes, desenvolveram todas as estratégias de sobrevivência; assim criaram seus filhos carnais, seus filhos de santo, abriram seus candomblés, adoraram seus deuses, contaram, dançaram e cozinharam para eles. (Carneiro; Santos, 1985, p. 29, grifo nosso)

Como observam Carneiro e Santos (1985), o contexto histórico e social coloca o homem negro em condições de marginalização e restrição, restando-lhe tarefas socialmente humilhantes ou marginalizadas, enquanto a mulher negra desenvolve estratégias de sobrevivência, mantém a unidade familiar e assegura a transmissão cultural e religiosa. Essa dinâmica explica por que, nos relatos, muitas mulheres precisaram assumir responsabilidades tanto maternas quanto paternas, demonstrando resiliência e capacidade de agência frente às desigualdades raciais e de gênero.

Com relação a figura masculina, Sueli Carneiro (2019), faz uma aguda reflexão:

> Qualquer homem negro no Brasil, por mais famoso que seja, ou por maior mobilidade social que tenha experimentado, não tem poder real. Não é dono dos bancos, não tem controle de grandes empresas, não tem representação política ou reconhecida importância intelectual e acadêmica. Esses são os elementos concretos que investem de poder pessoas ou segmentos em nossa sociedade.
> **Qualquer poder que o homem negro exerça, ele o faz por delegação do branco de plantão, que pode destitui-lo a qualquer tempo.** Por isso é consentida a mobilidade

> individual de alguns negros, ao mesmo tempo que é controlada e reprimida a mobilidade coletiva. [...] (Carneiro, 2019, p. 83, grifo nosso)

Essa configuração familiar, na qual a presença paterna é marcada pela limitação econômica, pela violência ou pela ausência, não apenas evidencia a desigualdade estrutural, mas também implica nos percursos de vida das mulheres e das crianças. Nas narrativas das mulheres do Gogó da Ema, observa-se que a ausência masculina não implica necessariamente a falta de proteção ou autoridade, uma vez que as figuras femininas assumem os papéis de provedoras emocionais e materiais do núcleo familiar.

Ainda a respeito da figura masculina negra, Carneiro (2019) argumenta:

> Mesmo os negros que devem seu sucesso a seus próprios talentos pessoais são prisioneiros dessa perversa dinâmica e veem-se impotentes para transferir seu prestígio pessoal para seu grupo racial. Embora desfrutem individualmente de uma situação privilegiada, sabem que não representam nada que tenha relevância política, social ou econômica, **porque os negros enquanto coletividade são considerados a parcela descartável de nossa sociedade** e, se bem-sucedidos individualmente, servem apenas para legitimar o mito da democracia racial. (Carneiro, 2019, p. 83-84, grifo nosso)

Sem rodeios, Carneiro (2019) dirige-se ao cerne da racionalidade colonial branca que estrutura e reproduz continuamente a realidade imposta às populações negras, mantidas em uma condição de impossibilidade existencial, com suas vidas sistematicamente negadas em múltiplas dimensões. A noção de descartabilidade formulada pela autora expõe o horror e o terror que assombram a sociedade brasileira há quase cinco séculos. Nesse cálculo da negação colonial, inscrevem-se também a inviabilização da figura materna e a imposição do modelo familiar branco como parâmetro normativo, ao qual as famílias negras jamais puderam se ajustar plenamente.

Joice Berth (2023) complementa a argumentação acerca da depredação da presença masculina negra no contexto colonial:

> Todos os homens estão localizados dentro do esquema de hierarquização imposto pela supremacia masculina branca. Mas nem todos os homens se beneficiam igualmente desta posição social. O homem negro é visto como menos homem do que o branco em um processo de animalização, que é um viés mais profundo da desumanização.[18]
> **Ou seja, o homem negro é feminizado pelo homem branco, não em termos sexuais, mas por que pressupõem a subalternização**. [...] (Berth, 2023, p. 131, grifo nosso)

A reflexão de Berth (2023) evidencia que a marginalização do homem negro opera também no plano simbólico, produzindo efeitos concretos na vida familiar. A fragilização da presença masculina imposta pelo racismo estrutural resulta na sobrecarga das mulheres negras, que acumulam funções de cuidado, provisão material e sustentação emocional. Longe de configurar empoderamento, esse acúmulo expressa sofrimento, desgaste e os efeitos persistentes da violência racial sobre seus corpos e trajetórias.

De um ponto de vista histórico, gostaria de assinalar que Carneiro (2019) também anui:

> A fenda narcísica é a consciência ou o fantasma desse círculo vicioso, dessa impotência crônica que se mantém, apesar do sucesso. Impotência social, política e econômica determinada historicamente pela supremacia e dominação exercida pelo homem branco sobre nós **por quase cinco séculos**, obrigando o homem negro, entre outras coisas, a assistir a apropriação sexual de suas mulheres pelo colonizador branco, a ser sustentado por elas quando sai da escravidão e a ser preterido pelos imigrantes brancos no mercado de trabalho gerado pela industrialização nascente. Essas condições o incapacitou de exercer o papel de provedores de suas mulheres e filhos, um dos pilares da ideologia patriarcal. Contraditoriamente, os homens negros creditaram sua sobrevivência muitas vezes aos recursos auferidos pelas mulheres negras prostituídas por homens brancos ou por eles mesmos. (Carneiro, 2019, p. 84, grifo nosso)

A humilhação da figura masculina negra torna-se ainda mais evidente na discussão traçada por Carneiro (2019). A contundência dos fatos históricos por ela mobilizados evidencia essa violência como um processo duradouro e estrutural, inscrito na formação da sociedade brasileira. Nesse sentido, é possível dimensionar a profundidade da violência que historicamente vilipendia os homens negros, produzindo efeitos persistentes em suas trajetórias, vínculos afetivos e posições sociais. Assim, do ponto de vista colonial, a família negra é sistematicamente deslegitimada enquanto forma social válida, sendo continuamente fragmentada, precarizada e colocada sob suspeita, num movimento que visa impedir sua consolidação como núcleo de existência, cuidado e transmissão de saberes.

Pensar a figura paterna e a construção dos papéis sociais atribuídos aos homens negros põe os nossos pés em um campo de discussões relativamente novo, no qual diferentes pesquisadoras negras e pesquisadores negros se dedicam a pensar as possibilidades do ser masculino, em uma perspectiva plural, assim como a reinvenção de modos de ser que vão de encontro às lógicas racistas e colonialistas, as quais, de maneira estrutural, atualizam padrões estacionários para os homens negros, a paternidade e o ser social dessas pessoas.

É importante mencionar, mesmo que de forma breve, esse campo de discussões, para que seja possível compreender a complexidade dos debates que permeiam o terreno que percorremos com esta pesquisa. Dentre os trabalhos acadêmicos, vale citar Diálogos Contemporâneos sobre Homens Negros e masculinidade[55], organizado por Henrique Restier e Rolf Malungo de Souza; Masculinidades Negras: Novos Debates Ganhando Formas[56], organizado por Paulo Melgaço da Silva Junior e Vandelir Camilo; Homens Pretos (Não) Choram[57], de Stefano Volp; O Avesso da pele[58], de Jeferson Tenório; e Águas de Homens Pretos: Imaginário, Cisma e Cotidiano Ancestral - São Paulo, Séculos

[55] Ver: Restier, Henrique; Souza, Rolf Malungo de (Orgs.). Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.
[56] Ver: Junior, Paulo Melgaço da Silva; Camilo, Vandelir (Orgs.). Masculinidades Negras: novos debates ganhando formas. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2022.
[57] Ver: Volp, Stefano. Homens pretos (não) choram. Prefácio de Jeferson Tenório. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2022.
[58] Ver: Tenório, Jeferson. O avesso da pele. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

19 ao 21[59], de Allan da Rosa. A intenção não é adentrar essa discussão, mas demonstrar a amplitude dos temas que tocamos. Face a esses trabalhos, é possível compreender que há masculinidades e formas de ser que extrapolam os olhares normativos, racistas, patriarcais ou colonialistas.

Entre as mulheres, noto que Jucigleide possuía um pai ausente, separado de sua mãe, mas que permaneceu em seu núcleo familiar. Ela nos contou de sua violência quando bebia em demasia, pois 'chegava derrubando o barraco'. Era uma pessoa que possuía uma dependência alcoólica, mas a sua figura materna sempre advertia que ela e os seus irmãos e irmãs deveriam respeitá-lo. Seu pai também não registrou nenhum de seus filhos; por isso, ela só carrega o sobrenome da mãe.

Os pais de Adilene se separaram quando ela tinha cerca de 1 ano. Ela possuía uma boa relação com o seu pai, mas ficou em sua companhia até os seus 8 anos, devido ao seu adoecimento. Por essa razão, passou a viver com a sua mãe e, aos 9 anos, separou-se precocemente deles para trabalhar como diarista com a sua irmã em uma casa de família.

Edileuza não conheceu o seu pai, pois a sua mãe interferiu no momento em que ele lhe procurou; só soube da presença dele por meio de sua madrinha. Em suas palavras: "[...] não tive meu pai, né? Eu não tive o pai. Meus irmãos, teve os pais deles. Agora, eu não tive o meu pai, não conheci, por minha mãe mesmo não deixar eu conhecer. Ela tomou a raiva de mim através de meu pai. Então, assim, eu sofri muito [...]" (Edileuza, 2025, n. p.). Essa é uma mágoa que permanece em sua vida.

Já o pai de Isabela faleceu quando ela tinha cerca de 6 anos, e a sua mãe e avó foram as responsáveis por sua educação e a de suas irmãs. Luciana, Laudiene e Jucimara não fizeram menção à figura paterna em nenhuma das entrevistas que realizei. Maria da Conceição, Rosemeire e Nilza possuíam uma boa relação com os seus genitores.

Sobre seu pai, Maria da Conceição relatou: "Meu pai era um excelente pai. Um excelente pai. Só 'ciumava' de mim, né? Que ele 'ciumava' muito de mim. Porque só tinha eu de filha, ele 'ciumava' muito. Mas era um excelente pai." (Maria da Conceição, 2025, n. p.) Para ela, tanto o pai quanto a mãe foram pessoas excelentes e responsáveis por sua educação. Com o pai, aprendeu a caçar; com a mãe, a pescar. Na companhia paterna, caçava tatu, saruê, teiú, tamanduá e outros animais; com a mãe, pescava utilizando 'jererê' e anzol. Esses alimentos compunham as refeições em família, marcando práticas de subsistência e partilha.

Assim como Maria da Conceição, Rosemeire também teve uma boa experiência com a figura paterna e, a respeito da presença do pai no ambiente familiar, relatou:

> "[...] meu pai trabalhava e passava dias... trabalhava assim fora, então demorava de chegar em casa. Mas, quando chegava, ele trabalhava nas fazendas, né? Mas ele foi um pai muito bom também. Muito bom. Cuidou muito bem da gente [...]" (Rosemeire, 2025, n. p.).

[59] Ver: Rosa, Allan da. Águas de homens pretos: Imaginário, cisma e cotidiano ancestral. São Paulo, séculos 19 ao 21, São Paulo: Veneta. 2021.

Ela era mais próxima da mãe, em razão da distância que o pai acabava tomando de casa, já que as atividades laborais às quais se dedicava exigiam grande parte de seu tempo. No entanto, nos momentos em que conseguia estar presente, transmitia segurança e afeto a Rosemeire. A família, apesar das restrições socioeconômicas, garantia-lhe bem-estar e certa tranquilidade. Se, na experiência das demais mulheres, o acesso a recursos materiais implicava em mais violências, esse não foi o caso de Rosemeire. As dificuldades que enfrentava reforçavam, antes, a necessidade de assegurar o mínimo de afeto e um senso de proteção entre os membros da família. Segundo ela, sua inserção no mundo do trabalho informal ocorreu por iniciativa própria, ainda que, em alguma medida, o contexto de vida tenha contribuído para uma entrada precoce nesse universo, como será discutido na categoria Questões étnico-raciais.

Nilza, de maneira semelhante às demais, mantinha uma boa relação com o pai, embora sua figura paterna fosse mais rígida e, por vezes, autoritária. Acerca dele, afirmou:

> [...] quando eu chegava lá, que era na roça, tinha uma vizinha assim, pertinho assim: "vem Zildinha, vem cá". "Senhora". Vem cá buscar cá um negócio. Chega me enchi meus olhos de água. Aí, meu pai já vinha. Com a bainha assim de trás das costas: "quem foi que lhe deu isso?". "Meu pai foi a mulher que me deu ali". "Bora lá". E a bainha de facão de trás das costas. Me lembro até hoje. "A senhora deu ou foi ela que pediu?". "Não, foi eu que dei pra ela tomar um cafezinho de manhã. Minha criação toda a vida foi assim. Toda a vida foi assim. E eu tenho orgulho da criação que meu pai e minha mãe me criou. Eu tenho muito orgulho. Porque ele soube me criar. Não me deu escola, mas soube me criar. Entendeu? Muito orgulho. Eu não sei a leitura, mas o que meu pai me ensinou, mas minha mãe, até hoje eu sei. Até hoje eu sei. Eu não sei se você chega aqui, Nilza, tem comida aí? Eu digo que tem. Você espera fazer? (Nilza, 2025, n. p.)

Ela apresenta os seus pais como figuras que usaram de muito rigor em sua educação, em particular o seu pai. Hoje atribui ao empenho de seus pais a pessoa que se tornou e o conjunto de valores e comportamentos que aprecia e coloca em prática no seu cotidiano. Sua figura paterna, em sua compreensão, foi-lhe muito positiva para que desenvolvesse uma compreensão mais rigorosa sobre a vida e a respeito de como vivê-la melhor. Nesse trecho de seu relato, à semelhança do que também aparece nos discursos das demais mulheres, a honestidade aparece como algo pelo qual possuem muita estima e figura como algo da ordem do imprescindível. E, para além dessa maneira de se relacionar com a vida, Nilza também demonstra que o senso de solidariedade é mais um dos valores humanos que aprendeu com a sua família.

De forma geral, os relatos do Gogó da Ema revelam a complexidade da figura paterna nas famílias negras, marcada por contrastes entre ausência e presença, violência e cuidado, fragilidade econômica e dedicação. Ao mesmo tempo, o contexto histórico e estrutural da marginalização masculina negra, presente nas reflexões de Carneiro (2019) e Berth (2023), mostra que essas experiências individuais estão inscritas em padrões mais amplos de dominação racial e de gênero,

que restringem o poder e a agência dos homens e impõem à mulher negra o papel central na manutenção da família.

Nos relatos das mulheres, observa-se que, mesmo diante de pais ausentes ou autoritários, surgem formas de resiliência e de agência feminina: assumem funções de cuidado, provisão e educação, preservam saberes e tradições culturais, e constroem redes de proteção afetiva e social. Por outro lado, a presença de pais afetivos, ainda que marcada por rigidez ou limitações econômicas, contribui para a formação de valores como honestidade, solidariedade e senso de responsabilidade, mostrando que a experiência paterna, mesmo limitada, exerce influência significativa na trajetória das filhas. Assim, a análise dos relatos enfatiza que a figura paterna, embora atravessada por limitações históricas e sociais, não é unívoca: ela se manifesta em múltiplas dimensões, interagindo com o protagonismo materno e com a capacidade das mulheres negras de transformar adversidades em estratégias de sobrevivência, cuidado e transmissão cultural.

Assim, tratei de alguns dos padrões presentes nas experiências familiares desse grupo de mulheres. Ciente dessa realidade, na próxima seção me deterei na análise de como essas mulheres também vivenciaram, na vida amorosa, relações semelhantes às de suas mães, o que talvez contribua para uma compreensão das tessituras que continuam a atuar em suas trajetórias e a atualizar comportamentos herdados da geração anterior.

2. 5. Relações amorosas

No que diz respeito à relação com parceiros amorosos, Laudiene e Adilene foram abandonadas quando estavam grávidas e viveram as suas gestações sozinhas, sem apoio[60]. Laudiene, em seu relato, nos disse: “O amor com relacionamentos amorosos não foi muito bom. Não foi muito bom, porque me relacionei com a pessoa por pouco tempo. **Engravidei. Tive filho. E ele não assumiu. Sumiu. Sumiu**” (Laudiene, 2025, n. p., grifo nosso). Sem a presença de seu companheiro, ela assumiu a educação de seu filho sozinha. Tentou se relacionar com outras pessoas, mas ocorreu que os novos parceiros queriam ‘viver às suas custas’, então desistiu dos relacionamentos amorosos e permaneceu solteira.

Esses relatos desvelam como as experiências individuais de abandono e solidão no campo afetivo estão profundamente entrelaçadas com estruturas de opressão mais amplas. No caso de

[60] Ver: Souza, Claudete Alves da Silva. A solidão da mulher negra – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Estudos dos Pós-graduandos em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paul, São Paulo, SP, Brasil.

Laudiene, o abandono pelo parceiro não foi apenas um episódio pessoal, mas refletiu dinâmicas de poder e desigualdade que atravessam relações raciais e de gênero. A ausência de suporte financeiro e emocional durante a gestação e a criação do filho exemplifica a forma como a sociedade reproduz expectativas desiguais sobre a responsabilidade materna, especialmente para mulheres negras.

Nas asserções de Joice Berth (2023), compreendo com mais profundidade a condição social imposta às mulheres negras nos mais diversos setores de suas vidas:

> O racismo é a mão que trabalha para produzir bens materiais e o machismo viabiliza a consolidação dessas riquezas por meio da divisão sexual do trabalho, em que a esposa atende às necessidades domésticas. A mulher negra, maioria histórica nas estatísticas de celibato definitivo, não se casa, pois não tem nenhum capital político a oferecer nessa complexa equação, exceto a livre exploração de sua sexualidade por parte das masculinidades hegemônicas. (Berth, 2023, p. 135)

Conforme observa, a mulher negra frequentemente ocupa uma posição de vulnerabilidade nas relações amorosas, marcada pela histórica marginalização econômica e social. Sua sexualidade é explorada por masculinidades hegemônicas, enquanto seu acesso a capital social e político que pudesse equilibrar as relações é limitado. Assim, o relato de Laudiene não se reduz a uma experiência individual de fracasso afetivo, mas é também expressão das hierarquias estruturais que determinam quem pode ou não ter estabilidade afetiva e material.

Diante disso, percebe-se que a escolha ou necessidade de permanecer solteira pode ser lida não apenas como decisão pessoal, mas como estratégia de resistência frente a relações potencialmente exploratórias, revelando como o racismo e o machismo operam de forma interseccional para limitar as possibilidades afetivas e existenciais da mulher negra. Essa abstenção expressa por Laudiene também pode ser percebida de forma explícita nos discursos de Adilene, Rosemeire, Luciana e Edileuza. Embora não tratem sobre essa decisão de permanecerem sozinhas, Isabela, Maria da Conceição e Nilza também optaram pela solitude. Dentre as mulheres, as únicas que permanecem ao lado de um companheiro são Jucigleide e Jucimara.

E sobre o seu relacionamento Adilene discorreu:

> “Aí, eu conheci ele, né? Tive a minha primeira filha. Engravidei com 18. Tive a minha primeira filha, que hoje tem 30 anos. Muito sofrido. Minha vida foi… Era um casamento muito sofrido. Era um casamento que aonde eu não tenho... é, contar que eu fui feliz no meu casamento, que eu não fui. Talvez eu esteja mais feliz hoje, vivendo a minha vida, né? Hoje, só.” (Adilene, 2025, n. p.)

Adilene sofreu muito ao lado de seu companheiro, viveu cerca de 28 anos ao seu lado e desabafou que foram anos de muito sofrimento. Esse foi um período de sua vida que não gosta de se recordar e não pôde ser feliz ao lado de seu ex-parceiro. Hoje se considera uma pessoa mais feliz e diz ter aprendido a se valorizar muito mais como pessoa. Similar à realidade vivida por Adilene, os relacionamentos mais longos de Edileuza, Jucigleide e Luciana foram muito conturbados e com a

presença de muita violência. A respeito de seu relacionamento, Luciana disse: “Era um relacionamento agressivo. A gente só ficou junto no máximo nove anos” (Luciana, 2025, n. p.). Não discorreu sobre os episódios de violência e abusos, mas disse que a separação foi tranquila e seguiu com a sua filha, pela qual se responsabiliza sozinha por sua educação.[61]

Edileuza, sobre o seu relacionamento com o pai de seus seis filhos, relatou:

> [...] eu não me arrependo de ter meus filhos, hoje eu me arrependo do mundo que nós vivemos, entendeu? Porque tudo que na vida que eu passei, eu ensinei meus filhos. Eles me dão a bênção, eles me respeitam. Embora eu seja o pai, seja a mãe, **eu apanhei muito do pai dele, apanhei muito para criar meus filhos, mas apanhei mesmo, eu tenho uma lesão nesses olhos meus, ele me deu um murro que o sangue bateu lá, apanhei muito, sofri,** e, às vezes, as meninas falam assim; “Edileuza, vem cá, de tudo que você sofreu na vida, você é desse jeito aí?” Não passo nada disso para meus filhos. Você está entendendo? Então, hoje eu adquiri assim, sou diabética, hoje eu adquiri pressão alta, acho que de tudo, assim. (Edileuza, 2025, n. p., grifo nosso)

Ainda que sofrendo violência doméstica de seu marido, permaneceu ao lado de seus filhos para que pudesse protegê-los e educá-los, para isso precisou suportar muitas agressões. Em observação do contexto social que descreve, se percebe que Edileuza estava enredada em ciclos de reprodução de violência desde a sua infância, onde se destaca num primeiro momento a relação conflituosa com sua mãe e depois na convivência com o seu marido. Sem contar as suas relações de trabalho e as pessoas de seu ciclo social, com as quais conviveu ao longo de sua vida. Sendo significativo destacar que mesmo vivenciando muitas situações violentas, Edileuza escolheu romper com esses processos de transmissão de violência e se valeu dessas experiências para educar os seus filhos de uma forma diferente, assim como também posteriormente procurou priorizar o seu bem-estar.

O relato de Edileuza destaca como a violência doméstica e a desigualdade estrutural se entrelaçam, moldando a experiência da mulher negra em suas relações afetivas e familiares. Apesar de ter sofrido agressões físicas e emocionais, ela assumiu a responsabilidade de educar e proteger seus filhos, rompendo conscientemente com o ciclo de violência que atravessou sua própria vida. Essa resistência demonstra a capacidade de agência das mulheres negras em transformar experiências de opressão em estratégias de cuidado e preservação da família.

Quanto à condição histórica da mulher negra, mais uma vez me aproximo do pensamento de Maria Beatriz Nascimento (2021), que reflete:

> **A profunda desvantagem em que se encontra a maioria da população feminina repercute nas suas relações com o outro sexo.** Não há a noção de paridade sexual entre ela e os elementos do sexo masculino. Essas relações são marcadas mais por um desejo de

[61] Ver: Góes, Eva Dayane Almeida de. Intersecções entre a violência doméstica contra a mulher negra e as configurações afetivas: condicionantes históricos, políticas públicas e impactos sociais no sul da Bahia. 2019. Dissertação (Mestrado em Estado e Sociedade) – Centro de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, BA, Brasil.

> exploração por parte do homem do que pelo desejo amoroso de repartir o afeto, assim como o recurso material. Em geral, nas camadas mais baixas da população, cabe à mulher negra o verdadeiro eixo econômico em torno do qual gira a família negra. Essa família, grosso modo, não obedece aos padrões patriarcais, muito menos aos padrões modernos de constituição nuclear. São da família todos aqueles (filhos, maridos, parentes) que vivem as dificuldades de uma extrema pobreza. (Nascimento, 2021, p. 232, grifo nosso)

Conforme aponta Nascimento (2021), a posição das mulheres negras nas camadas populares é marcada por uma profunda desvantagem econômica e social, que influencia diretamente as relações afetivas. Nessas circunstâncias, o desejo masculino muitas vezes se articula em torno da exploração, enquanto a mulher negra assume funções centrais na reprodução da vida familiar e no sustento econômico da casa. A experiência de Edileuza ilustra claramente essa realidade: sua dedicação à educação e proteção dos filhos se deu em meio à violência e à privação, demonstrando que, embora a família negra não siga padrões patriarcais ou nucleares ideais, ela opera como um eixo de solidariedade e resistência frente às desigualdades estruturais.

Jucimara, Nilza, Jucigleide, Rosemeire não aprofundaram muito as narrativas sobre os seus parceiros amorosos ao longo de suas vidas, Isabela não faz nenhuma menção a sua vida amorosa e Maria da Conceição relata que casou com o seu primeiro namorado, viveu com ele no decorrer de toda a sua vida e só se separaram em razão de seu falecimento. Jucimara possui uma boa relação com o seu marido, em seu relato comenta que ele sabe cozinhar das mais diferentes formas, mas, de uma forma bem-humorada, diz que, na verdade, é um preguiçoso. Em suas palavras: “A gente tem nossas relações como todo casal tem, normal. Como todo casal tem, mas é normal” (Jucimara, 2025, n. p.). Ela é feliz com o seu casamento e isso atenua as dificuldades que ainda precisa enfrentar.

Nilza só menciona com profundidade um namorado que se relacionou quando tinha cerca de 14 anos, e com quem teve uma aventura amorosa:

> Fui crescendo, fui crescendo. Todo o tempo que eu estava na casa do meu pai, me perdi. Eu saí de casa com 14 anos, dei rabo com 14 anos, lá de Uruçuca, com um cara. Não deu certo [...] Gostava, e foi ele que me tirou de casa. Meu pai queria matar ele, eu digo: “oh, meu pai, seu pirão só me serviu até hoje”, “É o quê minha filha?”, “só me serviu…” Ele morreu. Ele morreu, nunca soube quem foi que me tirou de casa [...] Queria saber, queria saber, queria saber. Só foi arrumar minha mala: “vai para onde?”, “Vou me embora para Itabuna, para procurar trabalho” [...] Ele era novo, como é que esse rapaz aí, ó. [...] ele me tirou de casa, dentro da roça de cacau [...] Trabalhava, ele vinha. (Nilza, 2025, n. p.)

Ele foi o responsável por lhe possibilitar outra vida para além dos trabalhos a que precisava se dedicar no cotidiano da fazenda e, pelo visto, ela não gostava dessa rotina. Antes que seu pai soubesse da história de fato, a desculpa que lhe deu é que iria para Itabuna procurar um emprego e começar a sua vida fora da fazenda. A uma certa altura, o seu relacionamento com o rapaz não deu certo e, em algum momento, ela precisou retornar para a casa de sua família.

Jucigleide menciona que, com o seu primeiro companheiro, teve um relacionamento mais longo e, aos 15 anos, deu à luz a sua primeira filha. Em suas palavras: “Foi o maior que eu tive. Aí, pronto. Então, assim, então…” (Jucigleide, 2025, n. p.). Ou seja, ela não quis conversar sobre essa relação, portanto, foi possível depreender que esse não foi um bom relacionamento e há conteúdos dos quais não deseja tratar. Mencionar a sua reação é importante, porque, no quadro geral dessa discussão, estou à vista de mulheres negras que, em sua maioria, experienciaram relacionamentos abusivos, que as deixaram muito machucadas, inclusive ao ponto de boa parte delas decidirem não apostar mais em suas vidas amorosas. De uma perspectiva dos marcadores de gênero, raça e classe, esse conjunto de experiências de insucesso no amor, em alguma medida, é sintomático no grupo social que respeita as mulheres negras brasileiras. Sendo que esses marcadores sociais incidem sobre as suas experiências, inclusive as amorosas.[62]

Rosemeire, a respeito de seu companheiro, disse:

> [...] trabalhei nas casas dos outros até os meus 30 anos. Aí, depois dos 30 anos, 35, que eu parei de trabalhar, porque aí eu casei e eu tive meu filho, graças a Deus, que hoje é Adson Vinicius, tem 14 anos. E aí eu parei de trabalhar nas casas dos outros, como eu trabalhava antes. Aí eu passei a ser dona de casa. Aí eu conheci o pai do meu filho, a gente morou, ficamos casados muitos anos, muitos anos depois. A gente ficou casado em sete anos. (Rosemeire, 2025, n. p.)

Ela não aborda os detalhes de sua relação com o pai de seu único filho, mas me fez saber que o seu casamento lhe afastou por algum tempo de seu ofício como diarista. Também me informou a duração desse relacionamento e, tendo em vista o contexto de seu relato e o conhecimento de sua realidade, Rosemeire optou por não buscar mais um companheiro. Em sua narrativa, disse: “O amor para mim é meu filho. É meu filho Adson Vinicius que Deus me deu para ser meu companheiro na vida” (Rosemeire, 2025, n. p.). Portanto, hoje ela se realiza como mãe e como amiga de seu filho.

Maria da Conceição, no que se refere ao seu ex-companheiro, disse:

> Meu casamento foi, graças a Deus, foi ótimo. Casei com um branco [...] Foi bom. Nós viveu 49 anos, se larguemos, porque ele morreu, ele era branco, mas nunca desfez de minha cor, nunca. Sempre ele me chamava minha neguinha, de carinho, neguinha é de carinho. Ele me chamava, era assim. Até quando ele morreu, aí nós nos separamos. Mas eu me casei com um branco. Eu negra, me casei com um branco [...] E hoje em dia, tenho meus filhos, agora tem uma branca e dois pretos. E um preto, e uma preta também. O menino tem o cabelo duro, não puxou o meu cabelo, puxou o cabelo do pai. A menina também tem o cabelo duro. A outra é branca, que puxou a cor do pai. Cabelo duro também, é negra também, porque cabelo é duro, é negra também. A minha vida foi essa. Toda a minha vida foi essa, toda. (Maria da Conceição, 2025, n. p.)

À semelhança de seus pais, Conceição se envolveu em uma relação interracial, na qual foi feliz e que só chegou ao fim em razão do falecimento de seu companheiro. Ela não fornece mais

[62] Ver: Fernandes, Eliane Gamas. A cor do amor: o racismo nas vivências amorosas de mulheres negras. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Núcleo da Saúde, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil.

informações a respeito de seu relacionamento, mas, na brevidade de seu relato, me deparei com uma experiência afetiva que difere das demais mulheres e, ao mesmo tempo, me lembrou como as mulheres negras, no geral, experienciam um conjunto de violências de seus parceiros amorosos. Bem como são sobrecarregadas com as responsabilidades que deveriam ser de alguma maneira partilhadas com os seus maridos.

A antropóloga Ana Cláudia Lemos Pacheco (2013) estudou em sua pesquisa de doutorado "Mulher Negra: afetividade e solidão"[63] um grupo de 25 mulheres negras na cidade de Salvador, na Bahia com uma faixa etária entre 28 e 60 anos, as quais compreendeu em duas categorias: 12 ativistas e 13 não-ativistas [64]. Em seus termos:

> [...] pode-se afirmar que as mulheres negras investigadas, dos dois grupos estudados, tentaram burlar a solidão, isto é, a ausência de parceiros, atribuindo-lhes significações produzidas numa rede de emaranhados de categorias que denotam maneiras de pensar e de negociar às suas escolhas, na busca por outros caminhos, novos espaços sociais. Esses espaços se materializaram no trabalho, na família, na política, na comunidade, no bairro, na escola, no sindicato, na religião; produziram novas redes de relações sociais, redefinindo-as, quebrando tabus, lutando contra a opressão, politizando os seus corpos por meio de novos contextos corporificados. (Pacheco, 2013, p. 357-358)

A análise de Pacheco (2013) ilumina de forma significativa os relatos das mulheres aqui abordadas. Ao tentar burlar a solidão e a ausência de parceiros, cada uma delas atribuiu sentidos próprios às suas experiências, estabelecendo maneiras de pensar e negociar escolhas em diferentes esferas da vida social. Laudiene, ao permanecer solteira após experiências afetivas frustradas, construiu formas de cuidado e autonomia; Edileuza, apesar da violência doméstica, redirecionou sua vivência para proteger e educar os filhos; Maria da Conceição, por sua vez, experienciou uma relação estável e afetiva, mas também precisou reorganizar sua vida após o falecimento de seu esposo.

Esses relatos demonstram como as mulheres negras criam novos espaços sociais para além da conjugalidade. Esses espaços permitem a construção de redes de apoio, a redefinição de laços sociais, a quebra de tabus e a politização dos corpos frente à opressão. Assim, a afetividade dessas mulheres não se limita às relações amorosas, mas se estende a estratégias de resistência e de cuidado, que buscam garantir a sobrevivência, o bem-estar e a autonomia tanto próprios quanto de suas famílias.

Portanto, o estudo de Pacheco corrobora a compreensão de que a ausência de parceiros ou a vulnerabilidade nas relações amorosas não implica necessariamente isolamento ou desamparo. Pelo

---

[63] Ver: Pacheco, Ana Cláudia Lemos. Mulher negra: afetividade e solidão. Salvador: EDUFBA, 2013.

[64] Pacheco (2013) destaca: A solidão foi percebida também de forma positiva, ela não representou apenas sofrimento, desilusão, abandono nas narrativas das informantes. Percebi que seu significado é diverso. Trafega em várias redes sociais através dos corpos. Esse tráfego foi materializado em novas conceituações e vivências das informantes, na forma como reconceitualizaram esse sentimento e nos seus projetos de vida (Pacheco, 2013, p. 357). O grupo de mulheres com o qual trabalhou demonstrou à antropóloga outras possibilidades de experimentar a solidão e abre questionamentos aos sentidos mais comuns atribuídos a esse conceito, fazendo-me pensar na carga simbólica e decisória que ele exerce nas decisões afetivas das mulheres negras.

contrário, revela a capacidade de ação e de criação de novos vínculos e significados, pondo às vistas a agência das mulheres negras frente a contextos históricos de opressão racial, de gênero e de classe.

Dando continuidade, na observância dos perfis dos homens que se relacionaram, tendo como base os seus relatos, posso depreender a constante de um padrão de homens violentos e opressores; ausentes, exploradores ou abandonadores; e parceiros e solidários. Numa perspectiva intergeracional, à semelhança do vivido por suas mães, essas mulheres possuíam relações afetivas marcadas pelo racismo, desigualdade de gênero e precariedade socioeconômica, e fica visível que as figuras paternas e os parceiros com quem se relacionaram compartilham padrões de comportamento e reproduzem atitudes semelhantes.

Dentre as mulheres, posso citar como exceção somente o caso de Maria da Conceição, a qual viveu cerca de 49 anos ao lado de seu companheiro e narra uma relação de cumplicidade e amor. Em contrapartida, hoje, Jucimara é casada com um dos primeiros moradores do Gogó da Ema e declara a sua alegria de estar ao seu lado. Jucigleide também possui um companheiro e esboça possuir uma relação estável. Vale considerar que as mulheres que outrora experimentaram relações amorosas instáveis e violentas buscaram formas de resistir, num momento posterior de se afirmar e em alguma medida romper com esse ciclo de violência de gênero.

Carneiro (2019), reflete o poder do imaginário social gestado pela branquitude e como ele impacta as trajetórias e sociabilidades das mulheres que não pertencem as camadas raciais brancas ou embranquecidas:

> Em relação ao tópico da violência, as mulheres negras realçaram ainda outra dimensão do problema. Tem-se reiterado que, para além da problemática da violência doméstica e sexual que atinge as mulheres de todos os grupos raciais e classes sociais, há uma forma específica de violência que constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a autoestima.
> Esses são os efeitos da hegemonia da "branquitude" no imaginário social e nas relações sociais concretas. **É uma violência invisível que contrai saldos negativos para a subjetividade das mulheres negras, resvalando na afetividade e sexualidade destas**. Tal dimensão da violência racial e as particularidades que ela assume em relação às mulheres dos grupos raciais não hegemônicos vem despertando análises cuidadosas e recriação de práticas que se mostram capazes de construir outros referenciais. [...] (Carneiro, 2019, p. 185, grifo nosso)

A análise de Carneiro (2019) fricciona que a violência enfrentada pelas mulheres negras não se limita a agressões físicas ou verbais, mas se manifesta também de forma simbólica, afetiva e estrutural, atravessando o direito à imagem, à autoestima e às relações amorosas. Essa violência

invisível, derivada da hegemonia da branquitude, constrange as possibilidades de sociabilidade, afeta a percepção de si mesmas e limita o acesso a relações afetivas equilibradas.[65]

Nos relatos das mulheres entrevistadas, é possível identificar como esses efeitos simbólicos se entrelaçam às experiências concretas. Laudiene, Adilene e Edileuza, por exemplo, vivenciaram abandono, exploração ou violência em seus relacionamentos, refletindo tanto os impactos da desigualdade racial e de gênero quanto das normas sociais que hierarquizam a afetividade segundo critérios de cor e classe. Por outro lado, Jucimara e Jucigleide, experienciaram vínculos afetivos mais estáveis.

Em síntese, o panorama das relações amorosas das mulheres negras entrevistadas revela um entrelaçamento complexo entre experiências individuais e estruturas históricas de opressão. A maioria delas vivenciou relações marcadas por abandono, violência ou exploração, experiências que refletem não apenas desigualdades de gênero, mas também os efeitos da racialização das relações afetivas e da hegemonia da branquitude no imaginário social. Tais vivências demonstram como raça, gênero e classe operam conjuntamente para limitar o acesso das mulheres negras a vínculos amorosos estáveis e valorizados socialmente, produzindo formas específicas de vulnerabilidade afetiva.

Ao mesmo tempo, os relatos tocam em padrões de resistência e agência. Mesmo diante da violência e da precariedade afetiva, mulheres como Laudiene, Adilene e Edileuza construíram estratégias para proteger e educar seus filhos, reconstruir suas vidas e criar redes de cuidado e apoio. Em contraste, casos como os de Maria da Conceição, Jucimara e Jucigleide ilustram que, quando presentes condições de estabilidade e respeito mútuo, é possível experienciar vínculos amorosos duradouros e afetivamente satisfatórios, ainda que em um contexto social permeado por desigualdades estruturais.

Portanto, a análise apreende que a afetividade das mulheres negras não se reduz à solidão ou à vulnerabilidade; ela também constitui um espaço de criação, resistência e reinvenção de laços sociais e familiares. As mulheres entrevistadas demonstram como a agência pode se expressar na reconstrução de vínculos, na ruptura de ciclos de violência e na produção de novas formas de

[65] Dessa forma, Pacheco (2013) afirma: [...] a miscigenação brasileira é uma prática cultural que se realiza muito mais pela preferência afetivo-conjugal de homens negros por mulheres brancas, do que ao contrário, como atestam alguns estudos, o que contraria o modelo freyreano de uma democratização das relações sexual-raciais no Brasil. Se de fato existe um modelo democrático de relações inter-raciais, como poderia explicar a "solidão" afetiva de mulheres negras (pardas e pretas) no Brasil? Sugiro que raça e gênero, quando combinados, são dois marcadores sociais que afetam mais as mulheres negras do ponto de vista de sua exclusão afetiva-sociocultural do que outros grupos. Isso pode ser confirmado por várias pesquisas realizadas sobre a situação das mulheres negras na Bahia e no Brasil, nas últimas décadas. (Pacheco, 2013, p. 51). Os relatos das mulheres entrevistadas corroboram essa análise: muitas vivenciaram abandono, violência ou exploração por parte de parceiros, enquanto outras conseguiram, em contextos específicos, construir vínculos afetivos mais equilibrados.

sociabilidade e cuidado, mostrando que, mesmo diante de estruturas históricas de opressão, é possível transformar experiências de desigualdade em práticas concretas de autonomia, afeto e solidariedade.

A partir desse primeiro momento de discussões, tentei compreender os encontros e desencontros entre as mulheres analisadas e suas famílias, bem como os embates que, desde muito cedo, elas travaram com as desigualdades de gênero, raça e classe. Percebo que, no âmbito familiar, essas disparidades se manifestam e geram múltiplas violências, muitas das quais são transmitidas intergeracionalmente. É possível observar, nas relações familiares, a reprodução de comportamentos instáveis, em geral por parte dos pais e, posteriormente, dos parceiros amorosos, que, em última instância, contribuem para a opressão das mulheres negras.

Diante dessas considerações, na categoria seguinte busco investigar outros aspectos que compõem a trajetória de vida dessas mulheres, os quais também colaboraram para os processos de construção de suas identidades raciais e podem permitir uma aproximação ainda maior de suas presenças na comunidade Gogó da Ema.

2. 6. Questões étnico-raciais

> Adilene Santos Silva- Sim, era. Era, porque eu trabalhei numa casa que a mulher chegou a chegar pra mim e dizia assim, **"sinhá nigrinha"**. Então, pra mim, isso foi racismo da parte dela. (Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida, 2025)

2. 7. Inserção precoce no mundo do trabalho

Essa categoria abrange as narrativas das mulheres nas quais há uma recorrência de temas, que dialogam com essa sessão e podem contribuir para um melhor entendimento de como os marcadores de raça, classe e gênero implicam nas experiências relatadas por essas pessoas e que aqui serão analisadas. A esse respeito, a pesquisadora Lélia Gonzalez salienta: "Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão" (Gonzalez, 2020, p. 50). Diante disso, as barreiras que as mulheres do Gogó da Ema precisam, ou precisaram, transpor também se manifestam na experiência das mulheres negras em âmbito nacional. Assim, os desafios enfrentados por essa população feminina e negra encontram eco tanto nos indicadores sociais quanto nas reflexões que pesquisadoras e pesquisadores negros vêm elaborando há décadas.[66]

[66] Segundo pensa Nascimento (2021): A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, desse modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a

Tendo em vista essas considerações, gostaria de elencar a compreensão de Sueli Carneiro (2019), que também evidencia as numerosas violências sofridas pelas mulheres negras:

> Para nós, mulheres negras, a conjugação das discriminações de raça, sexo e classe implica em tríplice militância, visto que nenhuma solução efetiva para os problemas que nos afligem pode advir da alienação de qualquer desses três fatores. (Carneiro, 2019, p. 46)

Essa perspectiva afirma que as experiências dessas mulheres não podem ser compreendidas de forma fragmentada, isolando-se os aspectos de raça, gênero ou classe. Pelo contrário, a intersecção desses marcadores constitui o núcleo das desigualdades vivenciadas, implicando nas trajetórias de vida, possibilidades de inserção social e estratégias de resistência. No contexto do Gogó da Ema, percebe-se que essas mulheres articulam suas vivências cotidianas de forma que a luta por reconhecimento, autonomia e direitos se apresenta simultaneamente em múltiplas dimensões: no trabalho, na família e nas relações comunitárias.

Ao analisar suas narrativas, torna-se explícita que a tríplice militância mencionada por Carneiro (2019) não se limita a uma ação política formal, mas se manifesta também na gestão diária da vida, na capacidade de sobreviver, cuidar e afirmar a própria existência diante de estruturas sociais que historicamente as marginalizam. Assim, compreender as trajetórias dessas mulheres exige olhar para as múltiplas camadas de opressão e resistência que atravessam seus relatos, articulando dados sociais, experiências individuais e reflexões teóricas que dialogam com a produção de autoras negras sobre o tema.[67]

Observo que, das 10 mulheres, 7 foram inseridas precocemente no mundo do trabalho, o que interrompeu as suas infâncias, sendo o caso de Adilene, Edileuza, Isabela, Jucimara, Laudiene, Luciana e Nilza. Duas delas também começaram a trabalhar muito cedo, como no caso de Rosemeire e Maria da Conceição, mas o trabalho, tendo por referência os seus relatos, não possuía o peso descrito pelas demais mulheres, ou seja, não era uma obrigação imposta para a sobrevivência e, se havia a necessidade do trabalho, houve uma maior naturalidade em suas inserções. Caso ignore essas

---

escravidão. A "herança escravocrata" sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito [...] (Nascimento, 2021, p. 53-54, grifo nosso). Assim, a historiadora aponta a continuidade dos padrões de violência do sistema escravista e de uma hierarquia racial, sendo as "sobrevivências ou esses resíduos" desse sistema observáveis nas realidades opressivas impostas às mulheres negras e nos processos discriminatórios que a população negra ainda vivencia.

[67] De acordo com Evaristo (2005): Às mulheres negras não foi preciso repetir o discurso da necessidade de romper com a prisão do lar e do direito ao trabalho, pois elas sempre trabalharam desde a escravidão, inclusive nas ruas, como as escravas de ganho. E, com a Abolição, confirmaram o papel de provedoras material e espiritual da comunidade afro-descendente, quando o homem negro ficou mais vulnerável às transformações sociais da época. Nesse momento, a mulher negra, valendo-se de uma herança religiosa africana, produz seus modos de sobrevivência [...] (Evaristo, 2005, p. 221). Esse contraste entre mulheres brancas e negras deu vida a uma hierarquia racial na qual as mulheres brancas de alguma maneira são mais beneficiadas que as mulheres negras, portanto, para ambas a realidade apresenta desafios distintos, quer seja do ponto de vista teórico, quer seja nas disputas políticas do cotidiano. O que sobremaneira implica/implicou na maneira como as mulheres pretas feministas conduziram as suas pautas, em relação às suas companheiras de lutas brancas.

considerações, posso tentar aferir que 9 mulheres foram inseridas no mundo do trabalho precoce e somente Jucigleide pôde viver a sua infância com mais liberdade, sem a necessidade de se submeter muito cedo a uma atividade vinculada à realidade dos adultos. Vale também considerar o contexto familiar em que cada uma dessas mulheres se encontrava e como, em alguma medida, essa realidade agravou ou atenuou as violências que sofreram ao terem as suas infâncias interrompidas.

Adilene começou a trabalhar como empregada doméstica aos 9 anos, enviada por sua mãe para a casa de uma família em Itabuna, onde a sua irmã já trabalhava. Edileuza, aos 13 anos, relata ter sido uma experiência traumática. Sua mãe lhe entregou a uma família para trabalhar cuidando das tarefas domésticas e só se dirigia a essa casa para receber o dinheiro. Isabela também começou aos 13 anos e nos conta que foram experiências ruins e que passou por muitas situações desagradáveis. Jucimara, Laudiene, Luciana e Nilza cresceram na zona rural e foram muito cedo inseridas nas tarefas ligadas às roças onde as suas famílias trabalhavam. Em particular, Luciana, dos 11 aos 15 anos, trabalhou como babá e, aos 16 anos, começou a trabalhar como diarista. Dentre as 4 mulheres, Nilza, embora tenha sido submetida muito cedo ao mundo do trabalho, é a única que em seus relatos não menciona dificuldades socioeconômicas, pelo menos no período que antecede a morte de seu pai, pois após o seu falecimento as coisas se modificam. Rosemeire começou a trabalhar como empregada doméstica aos 10 anos, mas a sua inserção não possui atributos de violência como as demais mulheres. Maria da Conceição cresceu em uma mata com a sua família; a sua inserção nas tarefas nesse contexto também não foi violenta e Jucigleide é a exceção dentre as mulheres.

Em suas trajetórias profissionais, predomina a informalidade. De modo geral, conforme as informações fornecidas em seus relatos, observa-se que Adilene, Edileuza, Laudiene, Luciana, Isabela e Rosemeire trabalharam, ao longo de suas vidas, como empregadas domésticas e babás, permanecendo, posteriormente, como diaristas. Edileuza também exerceu a função de lavadeira em determinado momento de sua vida; Laudiene, além disso, serviu café em construções, sendo seu último trabalho o de lavadeira. Luciana atuou como cuidadora de idosos, ocupação que a levou a se mudar para Itabuna. Jucimara trabalhou como catadora e recicladora por um longo período; Nilza, após a morte de seu pai, exerceu o trabalho doméstico; e Jucigleide, em contraste com as demais, foi a única que concluiu a formação escolar e atualmente atua como técnica em enfermagem. Em termos numéricos, seis delas trabalham como diaristas, três são aposentadas ou continuam como domésticas e uma é técnica em enfermagem.

2. 8. Trabalho e experiências de racismo

Cabe ainda observar os momentos em que essas mulheres relataram experiências de preconceito e racismo, sobretudo em seus ambientes de trabalho. Entre as dez entrevistadas, todas narram situações em que foram discriminadas ou expostas a violências, com exceção de Nilza, cujos relatos não apresentam queixas relacionadas à discriminação racial. Num primeiro momento, analisarei os relatos das mulheres selecionadas para compor a discussão, a saber: Luciana, Laudiene, Edileuza, Adilene, Jucimara, Isabela e uma consideração de Rosemeire. Em seguida, discutirei as conclusões possíveis a partir desse conjunto de discursos.

Com relação à realidade material e simbólica das mulheres negras, aponto para o pensamento de Lélia Gonzalez (2020), que assinala:

> **Nossa situação atual não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas:** afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere tanto da "escrava do eito" de ontem; a empregada doméstica não é muito diferente da "mucama" de ontem; o mesmo poderia se dizer da vendedora ambulante, da "joaninha", da servente ou da trocadora de ônibus de hoje e da "escrava de ganho" de ontem. (Gonzalez, 2020, p. 199, grifo nosso)

Essa reflexão advoga que as condições de trabalho e as posições sociais ocupadas pelas mulheres negras hoje não se desvinculam de uma longa tradição de exploração e desvalorização histórica. As trajetórias das entrevistadas do Gogó da Ema demonstram que, embora o contexto tenha mudado, padrões de exclusão, preconceito e precariedade permanecem presentes, moldando experiências concretas de vida e trabalho. Assim, compreender suas narrativas exige reconhecer que a opressão que enfrentam é estruturante, atravessando não apenas as relações de emprego, mas também as dinâmicas familiares e comunitárias, e se entrelaça com a necessidade constante de resistência e afirmação de sua existência.

Para iniciar a análise, começo pelas narrativas de Luciana, que nos conta sobre a sua trajetória marcada por uma inserção precoce no mundo do trabalho e a sucessiva ocupação de postos situados no subemprego e desvalorizados socialmente, mas que permitiu a conquista de sua independência financeira e a auxiliou na educação de sua filha. A respeito de suas experiências, narra:

> [...] em termos de batalha, da minha cor, graças a Deus, eu nunca sofri, nunca. Assim, para alguém dizer assim, você preta, você negra, eu nunca sofri. Mas minha filha já sofreu preconceito na escola, por conta da cor dela. Ela sofreu um preconceito na escola. **O que nós negros hoje sofremos é no mercado de trabalho, porque sempre para um negro, no mercado de trabalho é mais difícil. Eu não tive a chance de ter uma profissão melhor, mas eu tenho orgulho da profissão que eu tenho.** Sou diarista com muito orgulho. É sendo diarista que eu sustento minha casa, que eu pago minhas contas. Que eu criei minha filha foi sendo diarista. (Luciana, 2025, n. p., grifo nosso)

Embora Luciana possua uma consciência racial e identifique uma das situações nas quais a sua filha sofreu racismo, diz não ter vivenciado processos de discriminação diretamente, mas, quando

aponta a desigualdade no mercado de trabalho[68] ao contrastar as disparidades entre brancos e negros, esboça perceber a presença de processos discriminatórios. Assim, mesmo que indiretamente, discursa sobre como o racismo impacta em sua vida, sobretudo por ser uma mulher negra. Vale assinalar que ela afirma a dignidade de seu trabalho e o apreço que possui, dado que é por meio de seus esforços que conseguiu educar sozinha a sua filha e é por meio de sua profissão que realiza a manutenção de seu núcleo familiar.

Ainda a respeito de sua profissão, Luciana em seu relato faz mais algumas considerações:

> A profissão que eu amo fazer, que eu gosto, não tenho vergonha de ser diarista. Chama diarista, mas é o quê? Doméstica. Que se dá no mesmo, diarista e... Então, o que eu não gosto é alguém chegar e dizer assim: "ah, você é empregada de fulano". Não, eu sou, a gente doméstico diarista é funcionário igual qualquer outra pessoa. Quem trabalha no escritório, quem trabalha no banco, quem trabalha... Eu tenho isso comigo. Não é porque eu trabalho na cozinha de outra pessoa que vou dizer assim, eu não sou funcionário, eu sou um funcionário igualmente. **Porque o branco pode ser chamado de funcionário e a gente não pode também?** Porque só é porque é diarista e é empregada doméstica que não vai ser também? É funcionário, sim. E eu tenho orgulho da minha profissão. Eu tenho orgulho de ser uma diarista. Tenho orgulho de ser negra. (Luciana, 2025, n. p., grifo nosso)

Luciana esboça a maneira como enxerga a si mesma e a realidade que se relaciona com toda a sua complexidade, questiona as diferenças nas designações dos trabalhadores em função da cor da pele e reivindica o seu papel como uma verdadeira profissional. Assim como explicita o quanto aprecia a profissão que exerce, possui consciência da desvalorização que enfrenta como trabalhadora informal e afirma a sua posição de mulher negra que luta pela sua dignidade e subsistência, apesar da precarização que atravessa seu contexto social.

Gonzalez (2020), de maneira crítica, traça um panorama das experiências comuns vividas por mulheres negras que exercem atividades como diaristas. Nesse sentido, destaco o seguinte trecho de sua argumentação:

> Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da "inferioridade" que lhe seriam peculiares. Tudo isso acrescido pelo problema da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem de enfrentar. Antes de ir para o trabalho, tem que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimentação para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas dos filhos mais velhos com os cuidados dos mais novos (as meninas, de um modo geral, encarregam-se da casa e do cuidado dos irmãos mais novos). Após "adiantar" os serviços caseiros, dirige-se à casa da patroa, onde permanece durante todo o dia. E isso sem contar quando tem de acordar mais cedo (três ou quatro horas da "manhã") para enfrentar as filas dos postos de assistência médica pública, para tratar de algum filho doente; ou então quando tem de ir às "reuniões de pais" nas escolas públicas, a fim de ouvir as queixas das professoras quanto aos problemas

[68] Em seu boletim de março de 2023, o DIEESE (2023) conclui que: "Os indicadores mostraram o que se vivencia na prática: um contingente de mulheres que ganha menos, se insere de forma precária e leva mais tempo em busca de colocação no mercado de trabalho. Esse quadro faz com que seja perpetuada a situação de vulnerabilidade não só da mulher chefe de família, mas de todos os familiares, com a transferência de milhares de crianças e jovens da escola para o mercado de trabalho, para que contribuam com a renda da família." (DIEESE, 2023, p. 12) Os dados estatísticos expressam os contextos socioeconômicos vivenciados por essas mulheres e denunciam como o racismo e os processos restritivos dele decorrentes afetam a vida da população negra brasileira, sobretudo de sua parcela feminina que exerce papéis de provedoras familiares.

> "psicológicos" de seus filhos, que apresentam um comportamento "desajustado" que os torna "dispersivos" ou incapazes de "bom rendimento escolar". (Gonzalez, 2020, p. 50-51)

O relato de Luciana ilustra com clareza o que Gonzalez (2020) aponta: a posição de empregada doméstica ou diarista não se limita às tarefas desempenhadas na casa de terceiros, mas se insere em um contexto mais amplo de sobrecarga e responsabilidade múltipla. A "dupla jornada", ou mesmo uma multiplicidade de jornadas, entre o trabalho doméstico remunerado e as demandas familiares não remuneradas, revela como a subordinação estrutural se manifesta no cotidiano dessas mulheres. A experiência de Luciana, ao mesmo tempo em que salienta a discriminação no mercado de trabalho e na valorização social de sua profissão, também demonstra resistência, orgulho e afirmação da própria dignidade.

Laudiene, em sua narrativa, assim como Luciana, não narra situações em que foi discriminada diretamente pelas pessoas, mas discorre sobre a dureza da realidade vivida como mãe solo e como experimentou o mundo do trabalho precarizado[69]. Destacam-se os trechos em que descreve os seus saberes e fazeres de lavadeira e como era uma tarefa árdua:

> Lavadeira é muita responsabilidade, que é você pegar roupa de 4, 5 famílias, para lavar, passar, entregar [...] Não, não era engomada, era passada mesmo. Bem passada, infestada, às calças infestadas, camisa manga comprida, bem passada. **Tinha cliente com muita exigência e tinha de fazer do jeito do cliente, porque precisava de ganhar o dinheiro pra sobreviver. Não poderia trabalhar mais fora, porque tinha filho pequeno ainda, que merecia de estar sobre os olhos.** E aí foi muita luta. Eu fiquei 18 anos… [...] Pegava água na Vila Olímpica ou no Itabunão para lavar roupa branca, quando não tinha água encanada aqui. E cisterna, e cisterna. Tinha uma cisterna aqui do lado [...] Eu parei de ser lavadeira aos meus... Meus cinquenta e poucos. Meus sessenta anos, vamos dizer. Não, cinquenta. Eu estou com 76. Meus cinquenta anos. Então eu parei de lavar. Eu lavava muito. **Eu tinha doze lavagens. Doze famílias pra lavar.** (Laudiene, 2025, n. p., grifos nossos)

Laudiene explicita a aspereza de sua ocupação, as exigências às quais precisava se submeter para conseguir agradar os seus clientes e ganhar o seu dinheiro. Há um trajeto que percorria para lavar as roupas de acordo com os tipos de peças e a delicadeza que requeriam. Ela era conhecedora das técnicas e traquejos necessários para garantir que seu serviço tivesse qualidade, sem contar que a sua tarefa laboral lhe permitia ficar mais próxima de seu filho e garantir-lhe cuidados. Assim como Laudiene, as mães de Jucigleide e Isabela foram lavadeiras, inclusive Edileuza também foi em um determinado período de sua vida para conseguir sobreviver junto aos seus filhos, dada a ausência de seu marido.

---

[69] Do ponto de vista da sociedade colonial e da divisão racial do trabalho, as atividades forçadas realizadas pelas pessoas negras eram associadas a atributos negativos, pois eram consideradas inferiores e recusadas pelos membros das chamadas "casas-grandes". Coube, portanto, à população negra a execução das tarefas socialmente indesejáveis, como, por exemplo, os serviços desempenhados pelos "tigres", responsáveis não apenas por recolher as fezes e a urina dos moradores das cidades, mas também por transportá-las. Na ausência do que hoje se compreende como saneamento básico, essa era a solução encontrada no período colonial, perdurando por mais de trezentos anos (Schumaher & Brazil, 2006, p. 42).

Diante dessa realidade, volto-me a Nascimento (2021), que compreende que:

> Através da análise da situação da mulher negra no mercado de trabalho, vimos como esse elemento se acha na mais baixa posição dentro da hierarquia social. No entanto, não é somente pelo reflexo no mercado de trabalho que se pode avaliar a situação de subordinação em que a mulher negra se encontra. O fato mesmo de ser mulher atrai para ela um tipo de dominação sexual por parte do homem, dominação que se origina nos primórdios da colonização. (Nascimento, 2021, p. 60)

O relato de Laudiene comunica, de forma prática, como a mulher negra ocupa posições marcadas por baixa valorização social e econômica, em consonância com a análise de Nascimento (2021). Sua trajetória como lavadeira, permeada por esforço contínuo, jornadas extenuantes e responsabilidade sobre múltiplas tarefas, reflete a posição estruturalmente subordinada que as mulheres negras historicamente ocupam. Além disso, a citação de Nascimento (2021) amplia a minha compreensão dessa realidade, ao lembrar que a subordinação não se restringe ao mercado de trabalho, mas se entrelaça com formas de dominação de gênero e sexualidade que se consolidaram desde os primórdios da colonização.

Edileuza se aproxima da narrativa de Luciana ao refletir sobre a realidade hostil vivida pelas mulheres negras no mercado de trabalho, e dialoga com a perspectiva de Laudiene quando denuncia os efeitos da precarização que atingem as pessoas negras:

> Você quer saber como é a vida de uma mulher negra, né? A vida de uma mulher negra, ela é cheia de preconceito, né? Ela não é bem vista nos olhos da sociedade, né? É muito preconceito. Você vê que hoje, na maioria das vezes, quem... O custo, assim, que ganha, assim, é mais os brancos. Porém, nós negros, sabemos mais, assim, pra faxina, né? Eu mesma sou uma pessoa, sou uma negra, mas eu tive, tenho muito preconceito, né? Na minha vida. [...] (Edileuza, 2025, n. p.)

Ela compreende como o racismo implica nas experiências profissionais da população negra e, em particular, das mulheres negras. Se debruça nas situações que vivenciou ao longo de sua vida e, em certa medida, ainda experimenta. Em seus extensos relatos, descreve muitos contextos em que esteve exposta à violência física, verbal e simbólica e, em contrapartida, demonstra ter reagido na medida em que desejou romper com essa realidade de constantes atritos. Há uma nitidez em suas falas, porque compreende a realidade vivida pelas pessoas negras, a começar pelo exemplo de sua mãe, que criou 8 filhos sozinha. E, como a sua figura materna, Edileuza educou os seus 6 filhos como mãe solo. Também observa em outros trechos de seu relato as ocupações profissionais de seus filhos, se orgulha das pessoas que se tornaram, mas também enxerga a incidência do racismo nas situações que viveram e em suas conquistas.

Face à realidade descrita por Edileuza, destaco um trecho das considerações de Gonzalez (2020), em que ela assevera:

> Aquele papo do “exige-se boa aparência”, dos anúncios de empregos, a gente pode traduzir por: “negra não serve”. Secretária, recepcionista de grandes empresas, balconista de butique

> elegante, comissária de bordo etc. e tal são profissões que exigem contato com o tal do público "exigente" (leia-se: racista). Afinal de contas, para a cabeça desse "público", a trabalhadora negra tem que ficar "no seu lugar": ocultada, invisível, "na cozinha". Como considera que a negra é incapaz, inferior, não pode aceitar que ela exerça profissões "mais elevadas", "mais dignas" (ou seja: profissões para as quais só as mulheres brancas são capazes). E estamos falando de profissões consideradas "femininas" por esse mesmo "público" (o que também revela seu machismo). (Gonzalez, 2020, p. 200)

O relato de Edileuza exemplifica de maneira concreta o que Gonzalez (2020) denuncia: a naturalização de barreiras raciais e de gênero no acesso a determinadas ocupações e o esforço contínuo de mulheres negras para ocupar espaços socialmente desvalorizados. Ao descrever sua trajetória e a de seus filhos, Edileuza descreve não apenas a precarização do trabalho, mas também a imposição de limites simbólicos que restringem sua visibilidade e valorização profissional. As profissões que exerce e nas quais historicamente se inseriu, como faxina e serviços domésticos, estão diretamente ligadas à concepção social de que mulheres negras devem "ficar no seu lugar", relegadas a tarefas invisíveis e desvalorizadas.

No que engloba a sua relação com o trabalho enquanto uma mulher negra, Edileuza narra um episódio em que sofreu um abuso sexual em uma das ruas que costumava passar para retornar para casa. Nesse período, tinha cerca de 13 anos e era babá do filho de um policial. Em suas palavras:

> Edileuza Costa Antunes- [...] então, assim, fui estuprada. Com 13 anos, eu trabalhei ali na casa, na subida do BNH. Tem uma casa na esquina, né? Da subida do BNH. Então, eu fui estuprada com 13 anos ali e eu tava em pé um tempo de chuva e aí eu fui chegando às sete horas, que eu tinha acabado de tomar conta de um filho de um policial. Quando eu tava vindo pra casa, então um homem colocou uma faca, uma peixeira do meu lado e falou pra me acompanhar até ali o lado, onde é o Itabunão. Ali, ele me usou. Depois eu saí pra casa, fui chorando. Quando eu cheguei em casa, eu senti muita dor. A minha mãe eu conversando com ela. Ela não procurou saber o que tava acontecendo com a minha vida. Me deu outra surra. Então, foi mais dois sofrimentos. [...] (Edileuza, 2025, n. p.)

É relevante mencionar essa experiência, pois o caso de Edileuza é exemplar no que se refere aos efeitos negativos das desigualdades de raça, gênero e classe, em particular na exposição de meninas, adolescentes e mulheres negras a situações de vulnerabilidades das mais diversas ordens. Após esse incidente, ela não encontrou acolhimento das pessoas de seu convívio, explicitando a fragilidade ou a inexistência de uma rede de apoio. Seu caso constitui mais um dos exemplos limiares que compõem a memória histórica e o cotidiano das mulheres negras. Atualmente, ela convive com trauma oriundo dessa experiência de violência que continua a abalar de forma significativa a sua saúde mental[70].

[70] A pesquisadora Jackeline Aparecida Ferreira Romio (2011) sublinha que: Não é fácil admitir nem a si própria a violência sofrida, seja ela de qual tipo for. No caso das mulheres negras, esta história se complica, pois são muitas as situações de violência às quais elas são expostas, multiplicando-se os riscos de vitimização na experiência das violências originárias tanto da estrutura patriarcal quanto do racismo brasileiro, localizando a mulher negra na dicotômica situação de sofredoras e guerreiras nas suas representações essencializadas atualmente. (Romio, 2013, p. 135). Dada a precariedade

Com relação à situação vivida por Edileuza, penso junto a Nascimento (2021), que disserta:

> A exploração sexual de que a mulher negra foi vítima por parte dos senhores, determinada principalmente pela moral cristã portuguesa, que atribuía à mulher branca das classes mais altas o papel de esposa ou de "solteirona", dependente economicamente do homem e limitada — quando esposa — ao papel de procriadora — ou seja, sua vida sexual restringia-se à posterior maternidade —, fez com que a liberação da função sexual masculina recaísse sobre a mulher negra ou mestiça.
> **Por seu lado, os mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação dessa exploração sexual através do tempo**. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça "primitiva" a faz mais desreprimida sexualmente, facilitasse a tarefa do homem de exercer sua dominação livre de qualquer censura, pois a moral dominante não se preocupa em estabelecer regras para aqueles carentes de poder econômico. (Nascimento, 2021, p. 60-61, grifo nosso)

A reflexão de Nascimento (2021) permite compreender o episódio vivido por Edileuza não como um caso isolado, mas como parte de um padrão histórico de vulnerabilidade e exploração sexual das mulheres negras, cuja objetificação e desvalorização se consolidaram desde a colonização. A violência que ela sofreu aos 13 anos, aliada à ausência de acolhimento familiar e social, revela como as estruturas de poder, atravessadas por raça, gênero e classe, continuam a colocar meninas e mulheres negras em situação de risco, naturalizando, de certa forma, a impunidade desses abusos.

Trago à baila Angela Davis (2016), que amplia ainda mais as possibilidades de reflexão sobre esse episódio:

> A imagem fictícia do homem negro como estuprador sempre fortaleceu sua companheira inseparável: a imagem da mulher negra como cronicamente promíscua. Uma vez aceita a noção de que os homens negros trazem em si compulsões sexuais irresistíveis e animalescas, toda a raça é investida de bestialidade. Se os homens negros voltam os olhos para as mulheres brancas como objetos sexuais, então as mulheres negras devem por certo aceitar as atenções sexuais dos homens brancos. **Se elas são vistas como "mulheres fáceis" e prostitutas, suas queixas de estupro necessariamente carecem de legitimidade.** (Davis, 2016, p. 179, grifo nosso)

A representação da mulher negra como "promíscua" ou "disponível" serve para deslegitimar suas queixas e normalizar a exploração de seu corpo, criando um duplo impacto: por um lado, reforça a opressão e a objetificação; por outro, mina o reconhecimento social da gravidade do abuso sofrido. No caso de Edileuza, essa articulação histórica e simbólica se manifesta de maneira concreta em sua trajetória de vida.

Ainda, relaciono Joice Berth (2023) a essa reflexão, que a ela se soma ao esboçar que:

> No nível sociopolítico, mulheres negras, que constituem a base da pirâmide social desenhada pela hierarquia das opressões, estão em franca desvantagem, expostas a negligência absoluta dos entes institucionais e autorizadas pela cultura macho-racista a ocuparem o lugar da

dos papéis que lhes são atribuídos, essas mulheres são espremidas por inúmeras situações e contextos sociais, em especial por ocuparem a posição de chefes de família e exercerem o papel de provedoras de seus lares. O que implica no acúmulo de muitas responsabilidades e numa sobrecarga de atribuições. É importante considerar um conjunto de fatores decorrentes da precarização e da exclusão socioeconômica que expõe essas mulheres e suas famílias a situações de vulnerabilidade.

> extrema subalternidade. Nas cidades, são as mulheres negras, pelas condições de vulnerabilidade socioeconômica que a sociedade lhe reserva, **que vão introduzir na figura do pedestre contornos de uma subalternidade essencial que lhe é destinada.** (Berth, 2023, p. 147, grifo nosso)

A reflexão de Berth (2023) amplia a compreensão das experiências de Edileuza, situando-as no contexto de uma hierarquia social que historicamente coloca as mulheres negras na base da pirâmide de opressão. Não se trata apenas de episódios individuais de violência ou de discriminação no trabalho; trata-se de uma condição estrutural que se manifesta na negligência das instituições e na naturalização da subalternidade das mulheres negras pela cultura sócio-histórica. Berth (2023) também destaca que:

> Se a experiência de mulheres nos espaços urbanos é diferente da experiência de homens, o componente racial também define as diferentes vivências entre mulheres brancas e negras ou não brancas que, além de expostas à opressão de gênero, têm as ferramentas do racismo atuando no aumento da agressividade na abordagem, na intensidade dos abusos e na exposição dessas mesmas mulheres a perigos invasivos.
> Isso ainda se soma à exclusão de mulheres negras nos espaços que pensam e produzem a cidade, já que a colaboração dessas intelectuais é sempre suprimida, usurpada, ignorada e negligenciada. As invasões e os silenciamentos são parte das ações da colonialidade do saber que perpetuou a ideia racista de selvageria, o que fez do corpo da mulher negra um objeto com propensão natural à servidão e à exploração. (Berth, 2023, p. 136)

Essa análise possibilita aprofundar a compreensão das múltiplas formas de vulnerabilidade enfrentadas por mulheres negras como Edileuza, ao demonstrar que a opressão não se limita ao âmbito privado ou laboral, mas se estende aos espaços urbanos e simbólicos que moldam a vida social. A violência, a precarização e a invisibilidade experienciadas cotidianamente são reforçadas pelo racismo estrutural, que atua de maneira diferenciada sobre mulheres negras em relação a mulheres brancas, aumentando a intensidade das agressões e limitando sua participação nos espaços de poder e produção do conhecimento.

De modo semelhante a Edileuza, Adilene disse ter tido uma infância muito triste e que foi muito maltratada nas casas de família em que trabalhou e que também já possuía uma consciência de que estava sofrendo racismo. Em meio a essas experiências, recorda-se: “eu trabalhei numa casa que a mulher chegou a chegar pra mim e dizia assim, “sinhá nigrinha”. Então, pra mim, isso foi racismo da parte dela” (Adilene, 2025, n. p.). Na verdade, essa é uma maneira racista muito comum de se dirigir às pessoas negras, em particular às mulheres, utilizada para expressar o desejo de ofensa e humilhação. Ela também relatou:

> [...] foi muito sofrido, muito humilhante. A gente tomava café, a gente só podia almoçar. Depois que eles almoçavam, nosso café já era café frio, com aqueles biscoitos que o pessoal chama, que é o “pocazoi”, né? Então, foi muito sofrido. Hoje eu posso dizer que eu sou uma mulher feliz e guerreira, porque cheguei onde eu cheguei com muito sofrimento, que não foi fácil. E hoje eu posso dizer que minha vida hoje, como todo mundo que me conhece, tá vendo que hoje eu estou muito bem, graças a deus. (Adilene, 2025, n. p.)

Inserida nesse contexto ainda criança, passou por privações emocionais, psicológicas, alimentares e de outras ordens. Adilene exemplifica por meio de suas experiências as humilhações às quais as mulheres negras são submetidas na informalidade, no subemprego. Observa-se como a necessidade de sobreviver ao contexto de opressão racial vivido por seus pais e depois por ela marcou negativamente o seu caminho de vida. Sob a perspectiva macrossocial, essas situações são vivenciadas por um numeroso grupo de mulheres negras, que, em razão das desigualdades de gênero, raça e classe, têm as suas infâncias e seu desenvolvimento prejudicados tanto nos seus processos socioeducativos quanto nos socioeconômicos, restringindo-as a contextos de precariedade e vulnerabilidade.

No trecho a seguir, ela assinala as diferenças que percebe entre as mulheres brancas e negras:

> A mulher branca ela tem mais... Por eu dizer branca, ela tem mais assim, né? Tudo com a mulher preta não... É difícil para a mulher preta, para a mulher branca eu já acho que é mais fácil. A mulher preta para conseguir as coisas, ela tem que realmente ser guerreira mesmo. Porque se ela baixar a cabeça, fica difícil. (Adilene, 2025, n. p.)

Face a uma sociedade fundamentada no poder patriarcal, no autoritarismo e com heranças coloniais em suas estruturas sociais. Segundo pensa a historiadora Nascimento (2021):

> A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, desse modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A "herança escravocrata" sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas, e que permaneça como trabalhadora nas áreas rurais. **Podemos acrescentar, no entanto, ao que expusemos acima, que a essas sobrevivências ou esses resíduos do escravagismo se superpõem os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante.** Mecanismos que são essencialmente ideológicos e que, ao se debruçarem sobre as condições objetivas da sociedade, têm efeitos discriminatórios. [...] (Nascimento, 2021, p. 53-54, grifo nosso).

Por consequência, restam-lhes os papéis sociais e os postos de trabalho menos quistos e mais precários, os quais constituem mais uma vez os indicativos da continuação de uma mentalidade escravocrata, sobretudo no plano ideológico, como assinala Nascimento (2021), que ainda discrimina a população negra e vulnerabiliza as mulheres negras. Assim, a historiadora aponta a continuidade dos padrões de violência do sistema escravista e de uma hierarquia racial, sendo as "sobrevivências ou esses resíduos" desse sistema observáveis nas realidades opressivas impostas às mulheres negras e nos processos discriminatórios que a população negra ainda vivência.

Adilene reflete o peso do racismo sobre as vidas das mulheres negras e compreende que, em decorrência das diferenças étnico-raciais, são atribuídos às mulheres diferentes valores, sendo as mulheres negras ainda vistas como portadoras de um valor menor em relação às brancas; trata-se de uma percepção social racista que também é influenciada pela classe social e pelas desigualdades entre

os gêneros. Seu relato ressalta como as intersecções entre raça, classe e gênero alimentam sistematicamente os processos sociais de desvalorização e precarização das mulheres negras.

Em suas percepções, concebe que:

> O racismo para mim, eu já falo assim... Quando você entra em um mercado, em uma loja, você não vê ninguém seguindo um branco. Mas você vê pessoas atrás de você, onde você vai, vai atrás. Eu acredito que isso já faz parte do preconceito. (Adilene, 2025, n. p.)

Ela percebe em sua vida cotidiana e na sociabilidade em geral situações nas quais as pessoas negras são constrangidas e, em razão do racismo, recebem tratamentos distintos das pessoas brancas. Essa vigilância dos corpos negros e a necessidade de controle sobre os seus comportamentos nos ambientes sociais referem-se a heranças do período colonial que perduram no tecido social e influem na produção de discursos criminalizadores, pejorativos, assim como de imagens que ainda os estereotipam e os associam a tipos sociais perigosos e a presenças que não inspiram confiança. Por isso, assumem a forma de políticas não prescritas que regulamentam os espaços públicos, mas que explicitamente afetam as pessoas negras, a exemplo do percebido por Adilene.

No seu ensaio "Meu negro interno", Nascimento (2015) descreve de uma perspectiva psicanalítica como sente e vive face a presença do racismo:

> Nessa sociedade acontecem muitos fatos assim, por exemplo: eu me encontro num mercado e ao lado uma mulher branca, jovem como eu. O vendedor entregou a mercadoria à moça, dando-lhe o troco agradecendo e ao mesmo tempo com mesura. Volta-se para mim, repete o mesmo ritual, mas ao final declara: – **"Maria, não esqueça a nota (fiscal) para não ter problemas com a patroa"**. A nota ficou em sua mão, tranquei-me o resto do dia em casa. Por quê? (Nascimento, 2015, p. 92, grifo nosso)

O relato de Nascimento (2015) dialoga diretamente com a experiência de Adilene, assinalando que o racismo não se manifesta apenas em formas explícitas de violência ou discriminação, mas também em sutilezas do cotidiano que regulam o comportamento e a mobilidade das pessoas negras. A vigilância constante, o controle social sobre os corpos e a diferenciação de tratamento em espaços públicos revelam como as heranças coloniais se perpetuam, reforçando estereótipos e construindo barreiras simbólicas que limitam o acesso a direitos, oportunidades e reconhecimento social.

No caso de Adilene, essas microagressões e situações de desvalorização reforçam a percepção de inferioridade que a sociedade atribui às mulheres negras, moldando sua sociabilidade e sua relação com o espaço urbano e institucional. Seu relato exprime resistência e consciência racial, pois identifica as diferenças de tratamento e questiona a naturalidade dessas práticas discriminatórias. Assim, a combinação das experiências narradas por Adilene e da análise psicanalítica de Nascimento (2021) mostra que o racismo cotidiano é uma força estruturante, que influencia desde a autoestima e a percepção de segurança até a forma como mulheres negras acessam e ocupam espaços sociais, econômicos e culturais.

Em seu relato, Jucimara desabafou a respeito da realidade que encarou como catadora e recicladora, atividade em que atuou por um período significativo, em razão da necessidade de contribuir com a renda de sua família e permitir-lhe sobreviver. Ela disse:

> Se você cata a reciclagem, muita gente julga, ah, tá catando lixo. Ninguém entende que você tem um filho doente. Quando você tem um filho que tem problema psicólogo, chama logo, ah, porque o filho de fulano é doido. Mas ninguém sabe o que você passa dentro de casa. Eu, aqui, vivo o dia a dia. Tenho um pai de *alzheimer* dentro de casa. Não tem benefício nenhum. É eu, meu esposo e meu filho pra correr atrás. Hoje, ainda tenho de ajudar a minha mãe. Não mora perto de mim. Pra acabar de completar, minha família é toda complicada. Tenho um tio que volta e meia precisa de mim também. Que não vem assunto agora. [...] (Jucimara, 2025, n. p.)

Jucimara desabafa a respeito da incompreensão das pessoas diante de sua realidade, por ser dona de casa e uma trabalhadora precarizada que possui muitas responsabilidades, em função dos múltiplos papéis que lhe são simultaneamente exigidos e que geram uma sobrecarga física e psíquica. Há uma consciência de sua invisibilidade social e uma crítica à ausência de apoios institucionais compatíveis com as necessidades de sua família. Sua narrativa desabafa a subcidadania vivenciada enquanto uma mulher negra e periférica.

Quanto à realidade descrita por Jucimara, volto-me a Nascimento (2022), que argumenta:

> Observando bem, a gente chega à conclusão de que vive numa sociedade dupla, ou tripla. Na medida em que ela impõe na sua cabeça que é uma sociedade branca, que o seu comportamento tem que ser padronizado segundo os ditames brancos, você como preto se anula, passa a viver uma outra vida, flutua sem nenhuma base onde pousar, sem referência e sem parâmetro do que deveria ser a sua forma peculiar. Atualmente eu estou frequentando três analistas. Muita gente se admira quando eu digo isso, porque é raro ver-se negro em sessões de psicanálise, a condição econômica não lhe permite, em compensação não se pode esquecer que grande parte da comunidade negra está nos hospícios ou nos cárceres. [...] (Nascimento, 2022, p. 104)

A reflexão de Nascimento (2022) ajuda a compreender a experiência de Jucimara como parte de uma dinâmica estrutural em que mulheres negras são constantemente forçadas a se adaptar a padrões sociais que não lhes correspondem, vivendo sob uma dupla ou tripla pressão: econômica, racial e de gênero. A necessidade de lidar com múltiplos papéis, trabalhadora informal, cuidadora de familiares doentes, responsável por sua própria casa e pelo bem-estar de outros, revela a sobrecarga imposta às mulheres negras e a forma como a sociedade limita suas possibilidades de autopreservação e realização pessoal.

No relato de Jucimara, percebe-se que essa “vida dupla” descrita por Nascimento (2022) se manifesta no cotidiano, entre o esforço para garantir a sobrevivência familiar e o enfrentamento da invisibilidade social. A crítica à falta de apoio institucional e à incompreensão alheia reporta a subcidadania vivenciada por mulheres negras periféricas, mostrando que a opressão não se restringe apenas ao mercado de trabalho, mas se estende à esfera da vida doméstica, social e afetiva.

Isabela narra a desvalorização de sua longa experiência como diarista, realidade semelhante à vivida por Jucimara como catadora e recicladora. Ela também expõe os maus-tratos sofridos nas casas em que trabalhou, motivados pelo racismo e pela desvalorização de sua profissão. Ambas vivenciaram contextos nos quais lhes foram negadas a dignidade e a humanidade[71].

Entre as memórias mais marcantes de sua trajetória, Isabela descreve algumas das situações enfrentadas no início de suas atividades:

> Foi nada bom. Cada um que eu ia era pior do que o outro. Cada um que eu ia era pior do que o outro [...] Era pior do que o outro porque, assim, era… A gente trabalhava, trabalhava, trabalhava igual um cavalo. Aí não tinha um café de manhã. Não tinha um almoço meio dia. Não tinha [...] eu nem me lembro mais, eu esqueci o nome dessas patroas tudo ruim [...] Era branca, assim, morena clara e tudo. Assim, dessas qualidades [...] tinha, assim, uma condiçãozinha. Tinha, assim, uma condiçãozinha. Mas não parecia que tinha, porque elas não pagavam. Aí, assim, não tinha café de manhã, não tinha café de manhã. Não tinha almoço meio dia. Eu trabalhava sem comer e tudo. Trabalhava o mês todo. Quando completava o mês, dizia que não tinha dinheiro para pagar. Aí ficava assim mesmo [...] Treze, quatorze foi indo. Foi de treze, quatorze e por aí vai. Quinze, dezesseis, dezessete, dezoito. Por aí vai. E aí, assim. E aí, minha vida foi assim. Só trabalhando, sem receber, perdendo, perdendo, perdendo. Trabalhava dois meses, trabalhava um mês. Não tinha. Aí, para o mês eu lhe pago. Aí, quando entrava o outro mês, dizia que não tinha. Era enrolado, aquela trambicagem danada meu amigo. E aí, foi indo, foi indo meu filho. Foi indo. (Isabela, 2025, n. p.)

O relato de Isabela expõe uma mulher negra submetida à exploração, à baixa remuneração, a condições precárias de trabalho e aos maus-tratos das pessoas que contratavam os seus serviços. O seu caso remete a camada de trabalhadoras negras que vivenciam o subemprego, a ausência de direitos trabalhistas ou quaisquer outras garantias legais. À época, era algo muito distante acessar condições dignas de trabalho e poder contar com algum respaldo legal. Talvez esse acesso continue irreal para a maioria das mulheres negras vinculadas ao trabalho informal e submetidas à subcidadania.

Rosemeire, em sua narrativa, demonstra perceber que a realidade das mulheres negras está envolta em muito desrespeito, assim como nota a escassez de oportunidades no mercado de trabalho. Se as demais narrativas denunciam a violência e a exclusão social, as suas falas ensaiam apontar possíveis soluções para essas situações, ao tornar explícita a necessidade de políticas sociais que amparem as mulheres em situações de vulnerabilidade socioeconômica e promovam ações que

[71] Quanto ao que as mulheres negras representam nesses processos históricos, a autora Schuma Schumaher e o autor Érico Vital Brazil (2006) compreendem que: Apesar de propulsoras da sobrevivência no campo e força de trabalho e vida de diferentes núcleos urbanos, suas atividades ainda são vistas como funções de 'menor importância'. Em boa parte, são as únicas provedoras de numerosas famílias. Foram e são os pilares de sustentação econômica e social que asseguram a existência e o bem-estar de sucessivas gerações (Schumaher & Brazil, 2006, p. 229). Essas mulheres continuam sendo o sustentáculo da economia nacional e se encontram majoritariamente nos postos de trabalho mais desvalorizados e considerados inferiores. Essa realidade é resultado da continuidade de um processo de exclusão socioeconômica que, ainda hoje, mantém-se ancorado nas lógicas da colonialidade do ser, do saber e do poder. Os efeitos dessas lógicas racistas podem ser observados nos indicadores sociais, nos quais se revelam, de forma concreta, as desigualdades vivenciadas por essas mulheres. Assim, tais dados expressam a permanência dos processos de exclusão e das tentativas históricas de eliminação da população negra.

mobilizem a opinião pública em defesa dos direitos das mulheres negras e do respeito às suas existências.

Em suas palavras narra que gostaria que houvesse:

> [...] melhoria para nós mesmos. Ter mais respeito, né? Por nós mulheres. Mais oportunidades que a gente não tem [...] A gente... Não, a gente não aceita, né? Mas o que se pode fazer, né? A gente gostaria mais de ser muito mais do que isso. Ter muito mais oportunidade, muito mais respeito. Mas, infelizmente, nunca vai ser assim. (Rosemeire, 2025, n. p.)

As considerações de Rosemeire sobre a necessidade de respeito às mulheres demonstram a sua consciência acerca das desigualdades de gênero e assinalam uma mulher negra crítica ao contexto no qual se situa. Também revelam sua capacidade de enxergar e de propor soluções para a realidade que observa com ceticismo, ao se deparar com as restrições socioeconômicas, que acredita poderem ser pelo menos parcialmente superadas com a oferta de mais oportunidades às mulheres, em especial as que compartilham trajetórias semelhantes à sua.

Em suma, Luciana reflete como as disparidades sociais prejudicam a população negra no acesso a boas oportunidades no mercado de trabalho, afirmando-se como empregada doméstica, tal como reivindica o respeito e uma maior valorização de sua profissão. Laudiene discorre sobre as suas experiências como uma lavadeira que chegava a cuidar das roupas de 12 famílias e como a sua ocupação lhe exigia muito, tornando-a muito árdua. Edileuza, de maneira similar a Luciana, também pensa acerca de como o racismo relega as pessoas negras para o subemprego, em particular as mulheres negras. Ela também contribui com a reflexão de como as intersecções das desigualdades expressas nos marcadores de gênero, raça e classe vulnerabilizam as mulheres negras, a exemplo do abuso sexual que sofreu aos 14 anos quando retornava de seu trabalho como babá.

Berth (2023) adiciona mais uma camada crítica a discussão que gostaria de enfatizar:

> Há uma quantidade assustadora de relatos que indicam que, além do estigma racial, o local de moradia influencia a recusa do mercado de trabalho em absorver profissionais periféricos e favelizados. E essas dinâmicas são imperceptíveis aos olhos de quem não experiencia a condição de ser negro ou negra em um país de estrutura social racista tão concreta quanto é o Brasil. (Berth, 2023, p. 73)

A análise de Berth (2023) amplia a compreensão dos relatos, enfocando que a vulnerabilidade das mulheres negras não se limita ao gênero ou à raça isoladamente, mas também é profundamente impactada por sua condição socioespacial. O estigma associado à cor da pele, somado à residência em áreas periféricas, atua como um fator adicional de exclusão, limitando o acesso a oportunidades no mercado de trabalho e reforçando a precarização das ocupações tradicionalmente atribuídas às mulheres negras.

Adilene aborda as condições precárias que vivenciou como empregada doméstica, o racismo que sofreu nas casas em que trabalhou e os maus-tratos que sofreu. Jucimara expressa a

incompreensão e a invisibilidade que recobrem as experiências de mulheres negras, que no geral vivem sobrecarregadas com muitas responsabilidades. Isabela, à semelhança de Adilene, relata os maus-tratos e a exploração de sua mão de obra, e Rosemeire agrega à discussão à vista de suas considerações sobre a necessidade de valorização das mulheres negras e a importância de serem ampliadas as oportunidades no mercado de trabalho.

Mediante esse conjunto de relatos, me valho de Carneiro (2019), que acrescenta:

> Quando empregadas, as mulheres negras ganham em média metade do que ganham as mulheres brancas e quatro vezes menos do que ganham os homens brancos. Faltam, portanto, ações afirmativas, punição do crime de racismo especialmente no mercado de trabalho, e políticas públicas de promoção dos grupos discriminados que assegurem que essas conquistas beneficiem igualmente as mulheres dos diferentes grupos raciais, porque o racismo permanece como um mecanismo que privilegia mulheres brancas em particular, e os brancos em geral, em todas as instâncias da vida social, especialmente no mercado de trabalho. [...] (Carneiro, 2019, p. 99)

O conjunto de relatos das mulheres do Gogó da Ema confirma empiricamente o que Carneiro (2019) aponta: as mulheres negras permanecem em situação de desvantagem estrutural no mercado de trabalho, recebendo menores salários, sendo submetidas a condições precárias e, frequentemente, privadas de direitos básicos. Por meio de suas trajetórias, as mulheres negras do Gogó da Ema demonstram que o racismo e o sexismo operam de maneira articulada para perpetuar desigualdades, restringindo o acesso a oportunidades, impondo exploração laboral e relegando essas mulheres a posições subalternas.

Por fim, reitero que, acerca dessa camada de reflexão, Carneiro e Santos (1985) desabafam de forma crítica:

> Essa tradição de confronto e humilhação dessas mulheres negras e pobres com uma sociedade que lhes explora e discrimina, as estratégias de sobrevivência e resistência por elas engendradas compõem parcela significativa da história do oprimido deste país. (Carneiro.; Santos, 1985, p. 30)

O desabafo de Carneiro e Santos (1985) ecoa nas trajetórias das mulheres do Gogó da Ema, ao mostrar que os enfrentamentos diários à exploração, à desvalorização e à discriminação não são meros episódios isolados, mas parte de um padrão histórico de opressão vivenciado pelas mulheres negras empobrecidas no Brasil.

Dessa forma, ao articular memória histórica, experiências pessoais e análise sociopolítica, pressuponho que as trajetórias dessas mulheres não apenas retratam as desigualdades estruturais que atravessam o país, mas também revelam a potência de suas ações e reivindicações. A resistência cotidiana, o cuidado com os filhos, a busca por valorização profissional e a consciência crítica acerca das injustiças sociais se configuram como elementos centrais na compreensão da presença e da luta das mulheres negras, sinalizando caminhos para transformações sociais mais equitativas e inclusivas.

Por fim, é no mercado de trabalho que boa parte das mulheres relataram ter sofrido com a discriminação racial, alegam a precariedade, exploração, maus-tratos, desvalorização, invisibilidade, incompreensão e exposição a abusos físicos e psicológicos. Em contraposição, é a partir dessa realidade trabalhista com toda a complexidade evidenciada que essas mulheres afirmam a dignidade, autonomia, oportunidade de subsistência e o meio pelo qual lhes foi possível educar os seus filhos e que ainda constitui a fonte de sustento para as suas famílias.

2. 9. Mulheres negras e a afirmação da identidade racial

Na seção anterior, observei as discriminações sofridas pelas mulheres no âmbito profissional e compreendi que, se trata, na verdade, de ocupações racializadas, que as posicionam na base da estrutura social e as submetem a condições desfavoráveis de trabalho e de vida. Em contrapartida, seus relatos pesam que, embora estejam submetidas a relações de trabalho precarizadas, é por meio delas que afirmam a dignidade, autonomia e garantem a subsistência de suas famílias. Por isso, o trabalho é o eixo que estrutura essa comunidade de mulheres, assim como permite-lhes afirmar suas identidades e construir percursos de vida.

Elas revelam resistência e orgulho em suas narrativas, pelas mulheres que se tornaram, pelos filhos que puderam educar e por possuírem melhores condições de vida, em comparação com as dificuldades que viveram. Nessa última discussão da categoria **Questões étnico-raciais**, procuro compreender a maneira com a qual essas mulheres afirmam as suas identidades raciais e como compreendem as suas trajetórias, em meio aos desafios que ainda enfrentam. Para isso, analisarei trechos selecionados de seus relatos em que se afirmam e refletem suas experiências de vida enquanto mulheres negras.

Participam dessa discussão Luciana, Laudiene, Edileuza, Jucigleide, Adilene, Rosemeire, Jucimara, Isabela e Maria da Conceição. A seguir, examinarei os relatos de Luciana, Laudiene, Adilene e Edileuza para compreendermos como a afirmação de suas identidades é atravessada por suas ocupações profissionais e de que forma possibilitaram que se reconhecessem enquanto mulheres negras. Depois analisarei um trecho das falas de Jucimara, em que fica ainda mais cognoscível como a constituição da identidade dessas pessoas é atravessada pelo território em que vivem e pela intersecção de outros fatores, a exemplo dos marcadores de raça, classe e gênero.

A população negra, e sobretudo as mulheres, constitui uma denúncia viva da perpetuação de um sistema de dominação que toma como base a cor da pele, sendo as parcelas femininas duplamente violentadas em razão de seu gênero e de sua raça. Além disso, “na medida em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido

pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como sobre seu lugar na força de trabalho" (Gonzalez, 2020, p. 48). Essas pessoas fazem parte dos muitos "Brasis" profundos que compõem os territórios nacionais e que, no entanto, permanecem invisibilizados nos meios de comunicação e nas mídias digitais.

Entre os relatos, Rosemeire, Jucigleide e Maria da Conceição são as que mais centram suas falas no orgulho de serem mulheres negras, na necessidade de se fortalecerem enquanto um coletivo que partilha condições sociais parecidas. Elas se afirmam diante do racismo, sem, contudo, subestimar a força que ele exerce no cotidiano; por isso, expressam a imprescindibilidade de reconhecerem suas origens e a capacidade de alcançar objetivos que traçarem, inclusive por serem mulheres negras. Por último, destaca-se o relato de Isabela, que difere significativamente dos demais e me deu a oportunidade de compreender como o racismo afeta a autoestima das mulheres negras e sua autopercepção, a ponto de levá-las a questionar sua própria legitimidade enquanto pessoas e seu valor social. Isabela é a que demonstra menor autoconfiança, ainda que afirme gostar de sua cor de pele.

Com base nessas considerações, abeiro-me de Carneiro (2019), que afirma que:

> [...] é verdadeiro que as mulheres negras são socialmente desvalorizadas em todos os níveis, inclusive esteticamente, como é verdadeiro também que as mulheres brancas constituem o ideal estético feminino em nossa sociedade. [...] (Carneiro, 2019, p. 82)

Percebo que a afirmação da identidade racial das mulheres negras é inseparável da luta por dignidade, respeito e igualdade de condições, sendo simultaneamente um ato de resistência e um instrumento para a transformação das estruturas sociais que buscam silenciá-las. Ao narrar suas experiências, essas mulheres não apenas relatam injustiças, mas também reforçam a importância da solidariedade, da valorização coletiva e do reconhecimento de sua contribuição para a sociedade, desafiando o imaginário que historicamente tentou invisibilizá-las.

Para compreender como esse grupo de mulheres negras concebe suas experiências e as reflexões que são acessíveis por meio de seus relatos, inicio a discussão pelas falas de Luciana, que, junto a Laudiene, Adilene e Edileuza, integra o grupo daquelas que expressam o trabalho como aspecto fundamental em seus percursos de vida e por meio do qual afirmam suas identidades raciais.

Luciana, no trecho que destaquei, aprofunda a relação entre o seu exercício profissional e a construção de sua identidade como mulher negra:

> Assim, eu sou negra, me sinto uma mulher negra, me sinto guerreira, sou mãe solteira, criei minha filha sozinha desde de um ano de idade. E sempre batalhei, não tive chance de cursar, de terminar os estudos porque tive que trabalhar muito cedo. E assim, hoje os negros têm muita preconceito. A gente negra não tem aquela coisa, não tem muita chance no mercado de trabalho. Hoje é muito difícil o mercado de trabalho para nós negros. Mas eu continuo batalhando, me sinto uma pessoa guerreira, eu não desisto fácil. Eu, se eu disser assim, eu quero, eu vou, eu vou tentar, eu consigo, eu tenho sempre esse ditado comigo: eu quero, eu posso, eu consigo. Então, eu tenho orgulho de ser negra. Amo minha cor, amo tudo o que eu

> faço, não desisto fácil. Sempre gostei de trabalhar, sempre gostei de conseguir por mim mesma. (Luciana, 2025, n. p.)

O trabalho é um elemento fundamental para sua afirmação como mulher negra e mãe, pois a possibilitou se tornar uma pessoa independente financeiramente. Seu relato revela como a construção de sua identidade racial está vinculada ao exercício profissional. Luciana também coloca em evidência o contexto social restritivo em que se desenvolveu e a persistência que precisou dispor para conseguir sobreviver em meio às mudanças. Dado que, em sua infância, trabalhou na zona rural com a sua família; na adolescência, como babá e diarista; mais tarde, foi cuidadora de idosos e permaneceu como empregada doméstica. Ela esteve sempre à procura de alternativas, e por isso afirma sua força de vontade e orgulho por ser uma mulher negra, que se vê diante de muitos desafios, mas que não renuncia a seu desejo por mudanças em sua vida cotidiana.

Adilene também compartilha uma compreensão próxima à de Luciana e ambas possuem semelhanças em suas trajetórias, tanto nos trânsitos entre diferentes localidades para sobreviverem, quanto pela necessidade de, enquanto mulheres, assumir sozinhas a responsabilidade pelos filhos. Suas narrativas ressaltam os desafios vividos e o orgulho por conquistarem certa autonomia. Assim, nas palavras de Adilene:

> Uma mulher preta para mim é ela ser como eu acho que eu sou. Eu sou uma guerreira. Porque hoje eu me vejo criando um filho. Hoje eu não vivo mais com meu esposo, eu crio um filho sozinha. E tudo assim é a gente. A gente é mãe e pai ao mesmo tempo. Então mulheres pretas, hoje para mim, nós somos guerreiras. A maioria que eu conheço são todas guerreiras. (Adilene, 2025, n. p.)

Adilene teve três filhos, conseguiu educá-los com muito sacrifício; essa é uma responsabilidade que precisou assumir. Continua atuando como empregada doméstica e possui consciência do acúmulo de responsabilidades que suportou ao longo de sua vida, ora por conta da ausência de seu companheiro, ora pelo seu distanciamento enquanto figura paterna. A sobrecarga de tarefas que observa e a resiliência da qual se vale levam-na a compreender-se como uma guerreira. Designação que revela a dureza que precisa encarar como uma mulher negra, e que também a situa em relação a outras companheiras que vivenciam realidades semelhantes.

Noutro trecho de sua narrativa, deparei-me com o momento em que de fato ela se compreendeu como uma mulher negra, assim como os reveses de sua posição social. Nas suas palavras:

> Foi quando chegaram para mim e disseram que eu não ia conseguir nunca construir a minha casa. Disseram que eu não ia conseguir. E quem falou isso de mim hoje fala, nossa, como é que que está, realmente ela conseguiu. Mas muita gente não acreditava que eu chegava onde eu cheguei. (Adilene, 2025, n. p.)

Há um momento de sua vida em que migra para São Paulo na esperança de ter uma vida melhor e com o desejo de realizar alguns de seus sonhos, a exemplo da conquista de sua casa própria. Narra que foi um momento muito difícil, pois vivia em uma favela muito perigosa e, durante a sua permanência, o medo constante da violência lhe assombrou. Por outro lado, com os seus esforços, conseguiu comprar uma casa na cidade de Canavieiras, na Bahia, mas, por questões de mobilidade, comprou um terreno na comunidade Gogó da Ema e decidiu se mudar para Itabuna. Então, começa o seu desafio quanto à construção de sua nova residência.

É nesse período que algumas pessoas, ao observarem as dificuldades que se apresentam na vida de Adilene, resolvem desencorajá-la e sugerir que desistisse de seu sonho. Por fim, esse foi o momento oportuno em que ela se deu conta de que era uma mulher negra e, ao invés de se sentir abalada, assumiu como uma obrigação mostrar para as pessoas que a haviam menosprezado que os seus esforços para construir sua casa não seriam em vão.

Laudiene, em relação a Adilene, apresenta algumas diferenças na maneira em que descreve sua percepção de si mesma. Enquanto a segunda se situa como mulher negra, dando ênfase aos desafios que vivenciou e como isso a constituiu, a primeira afirma a sua identidade negra por meio da beleza, estética, autonomia e menos pelas lutas cotidianas. Laudiene, anui:

> Como eu me vejo como mulher negra? Para mim não tem problema, sigo meus critérios, eu visto o que eu quero, como que eu quero, faço o que eu quero, só o que eu não aceito é negócio de preconceito, negócio de preconceito, é isso. Eu não tenho negócio de problema com qualidade de roupa, nem de sapato, nem de cabelo, de primeiro eu gostava muito de usar meu cabelo cortado baixinho, aí depois eu adotei as tranças, das tranças adotei o nina, e aí tô aí, para 'desadotar' o nina e voltar para o meu cabelo cortado. Aquilo que eu me sinto bem, né? A pessoa tem de usar aquilo que se sinta bem, tá ok? (Laudiene, 2025, n. p.)

Laudiene deseja explicitar sua autonomia e domínio sobre as suas vontades, que a sua identidade racial não é uma questão que lhe aflige, pelo contrário, é uma pessoa confortável com sua cor de pele, corpo e consciência. Também expressa o prazer que tem por experimentar roupas de acordo com as suas preferências, a despeito do que as pessoas pensem ou digam, e o mesmo ocorre em relação aos penteados e formas de dispor o seu cabelo. É uma mulher negra que valoriza a sua independência em suas diferentes acepções.

No trecho seguinte é ainda mais categórica:

> Para mim não tenho problema de ser uma negrona, para mim não tem problema de ser uma negrona, eu consegui os meus objetivos, até hoje, até agora eu consegui os meus objetivos, eu tenho um filho de 40 anos, tenho uma neta de 19, tenho a minha casinha própria para morar, tenho o meu trocadinho para sobreviver, para mim não tem problema nenhum de ser essa negrona, né? De ser essa negrona decidida, né? Eu quero fazer minhas coisas, eu faço minhas coisas, né? Sobre a minha pessoa, se eu falar, eu vou ali no Pedro Fontes agora, largo tudo aqui em casa e vou lá, eu tô lá, agora eu vou para casa. Volto novamente, boto minha cachorrinha na sacola e mando, porque é minha companheira, né? (Laudiene, 2025, n. p.)

Laudiene educou o seu filho sozinha e, para garantir a sobrevivência, viu-se submetida a diferentes postos de trabalho que, à semelhança das demais mulheres, revelam a exploração de sua mão de obra, os maus-tratos, a invisibilidade, a sobrecarga dos papéis materno e paterno e ausência de apoio. A construção de sua identidade racial também permeia o valor atribuído à sua atuação profissional, sendo por meio de sua inserção em ocupações situadas no contexto do subemprego que conseguiu afirmar-se enquanto mulher negra. Seus esforços lhe proporcionaram uma vida mais tranquila e o acesso a um conforto que não experimentara em boa parte de sua trajetória. Orgulha-se por ter conquistado o que sonhou, por educar o filho e pela presença da neta.

Quanto a isso, acerco-me de Alexsandra dos Santos Barbosa e Sônia Maria da Costa Braga (2024), que conjecturam:

> Nesse sentido, ser dona do próprio corpo e dos desejos pode ser revolucionário para a própria mulher, essa afirmação nao revela que para as relacoes sociais seja mais fácil. A mulher negra é vista como raivosa, mal-educada e sem elegância, e espera-se isso de nós o tempo todo. **Até falar baixo e firme, se vier de uma mulher negra incomoda.** Estar entre as nossas (mulheres negras) é um ato de acolhimento e sororidade. Aquela sensação de "eu te entendo". Os medos que nos atravessam são diferentes. No senti do de estar sempre esperando que algo de prejudicial aconteça, na perspectiva do racismo. Ser muito bom parece pouco e cansativo. (Braga; Barbosa, 2024, p. 117, grifo nosso)

Por isso, entendo que a afirmação da identidade racial não se limita à resistência às opressões externas, mas também se manifesta no reconhecimento da própria autonomia e no direito de viver segundo os próprios critérios. Para Laudiene, por exemplo, assumir-se enquanto mulher negra envolve tanto celebrar suas conquistas, como a casa própria, a criação do filho e a independência financeira, quanto experimentar prazer na escolha de sua aparência, do cabelo e do vestuário. Esses gestos cotidianos de autocuidado e de autodefinição configuram formas de resistência simbólica e fortalecem a autoestima, permitindo que ela se reconheça como protagonista de sua própria vida.

A consciência de Laudiene sobre as dificuldades históricas e estruturais enfrentadas pelas mulheres negras reforça que essa autonomia não é isenta de desafios. O trabalho árduo, a sobrecarga de responsabilidades familiares e a necessidade de lidar com o preconceito no cotidiano são dimensões concretas que atravessam sua vida, indicando que a afirmação da identidade racial é inseparável da luta pela dignidade e pelo reconhecimento social.

Com relação a essa discussão, evoco novamente Braga e Barbosa (2024), que também acrescentam:

> Vale ressaltar que essa mãe é mulher, trabalha, é vaidosa, precisa de lazer e muitas vezes não tem rede de apoio suficiente para suprir as suas necessidades. A mãe solo vive a solidão diária de não ter acolhimento e entendimento. Nos locais de trabalho a pressão aumenta por seus empregadores saberem que essas mulheres necessitam de emprego, além do mais são mais propícias a faltar ao trabalho para acompanhar seus filhos ao médico e à escola. Todas essas questões são conflitantes para a saúde mental da mãe solo **e quando essa mãe é uma mulher**

> **negra as possibilidades de conflitos diários aumentam.** (Braga; Barbosa, 2024, p. 117-118, grifo nosso)

A análise de Braga e Barbosa (2024) pondera que a sobrecarga vivida pelas mães solo negras não é apenas uma questão individual, mas um reflexo das desigualdades estruturais que atravessam gênero, raça e classe. Para Laudiene, como para muitas outras mulheres negras, assumir sozinha os cuidados da família e conciliar o trabalho com a vida pessoal exige estratégias constantes de resistência e de reorganização do cotidiano. A solidão, a pressão no ambiente laboral e a ausência de redes de apoio formal ou informal compõem barreiras adicionais que precisam ser enfrentadas para garantir a própria sobrevivência e a de seus familiares.

Em relação a essa discussão, avizinho-me da autora, professora, teórica feminista, artista e ativista antirracista estadunidense bell hooks (2019), que expressa:

> Quando nós mulheres negras nos relacionamos com nossos corpos, nossa sexualidade, de formas que põem o reconhecimento erótico, o desejo, o prazer e a satisfação no centro de nossos esforços para criar uma subjetividade radical da mulher negra, podemos criar representações novas e diferentes de nós como sujeitas sexuais. Para isso, precisamos estar dispostas a transgredir as barreiras da tradição. Não devemos nos furtar do projeto crítico de interrogar e explorar abertamente as representações da sexualidade da mulher negra que aparecem em todo lugar, especialmente na cultura pop. (hooks, 2019, p. 131)

Para Laudiene, Adilene, Rosemeire e as demais mulheres do Gogó da Ema, a construção de uma subjetividade negra plena passa pela capacidade de definir seus próprios parâmetros de existência, desejos e modos de vida, mesmo em contextos atravessados pelo racismo, pelo sexismo e pelas desigualdades sociais. A apropriação de seus corpos e de seus desejos, conforme propõe hooks (2019), aparece como uma extensão das estratégias de resistência já presentes nas esferas do trabalho, da família e das relações sociais, evidenciando a densidade política e afetiva que atravessa os processos cotidianos de afirmação identitária dessas mulheres.

Edileuza compartilha do mesmo sentimento de orgulho que Laudiene e afirma: “graças a Deus, aonde eu chego, aonde eu vou, sou bem recebida, sou bem vista e sou grata pelas pessoas que me deram a mão e as pessoas que foi ao meu redor e também sou grata por mim, por eu ser essa pessoa, pelo meu esforço” (Edilene, 2025, n. p.). Como mãe solo, educou seis filhos, sendo a principal provedora e o apoio central de seu núcleo familiar, inclusive em diversos momentos difíceis, como quando dois de seus filhos se envolveram com o uso de substâncias ilícitas. Também auxiliou o marido em períodos de fragilidade, apesar de sua ausência em muitos momentos. Por tudo isso, considera: “eu sou uma negra de respeito e me orgulho da minha cor, porque eu sou honesta, eu nunca peguei nada de ninguém pela minha honestidade” (Edileuza, 2025, n. p.). Em meio às dificuldades que enfrentou, manteve sua integridade e conquistou o que possui através do trabalho honesto; e, ao seu ver, isso já lhe é suficiente.

Sobre seus aprendizados enquanto mulher negra, declara:

> O que eu aprendi, o que eu precisei aprender na vida foi de ver, de olhar. Eu era uma negra, e por ser negra, eu não tinha palavra, né? Então, foi daí que eu fui olhando, porque as pessoas, o que se tem aqui é só por mais dinheiro. Então, eu fui aprendendo na vida sozinha, aprendi minha vida sozinha. E eu precisei aprender com isso, porque eu não tinha ninguém por mim, só Deus, e era Deus e eu mesma, e mais ninguém. (Edileuza, 2025, n. p.)

Edileuza expõe a solidão afetiva vivenciada pelas mulheres negras, relata ter sido traída por seu companheiro, com quem teve seis filhos. Após esse relacionamento, decidiu permanecer sozinha, e sua escolha soma-se à de Laudiene, Adilene, Luciana, Maria da Conceição, Isabela e Rosemeire. Além da solidão, denuncia também os silêncios que lhe foram impostos em razão do racismo, da desigualdade de gênero e por pertencer a uma classe social historicamente relegada à subcidadania. Em outros momentos de sua narrativa menciona ainda, como as perdas familiares, sobretudo de sua mãe, ampliaram seu sentimento de solidão.[72]

À luz dessas considerações, penso, a partir de Carneiro (2019), que:

> À medida que a sociedade brasileira vai realizando ao longo das décadas o seu projeto de branqueamento da população, seja pela apologia da miscigenação, seja pela política de incentivo à imigração europeia, vai-se consolidando os estigmas e o destino social de negras e brancas dentro da lógica racista e sexista. [...] Este fenômeno vem instituindo a mulher negra como a antimusa da sociedade brasileira de tal forma que os estudos demográficos já identificam uma acentuada desvantagem das mulheres negras no mercado afetivo, o que caracterizaria uma situação de "solidão" estrutural motivada pelo desinteresse dos homens brancos e a deserção de grande parte dos homens negros. (Carneiro, 2019, p. 143)

O relato de Edileuza dialoga diretamente com a análise de Carneiro (2019), acentuando que a solidão afetiva vivenciada por muitas mulheres negras não se explica apenas por experiências individuais, mas é atravessada por processos históricos, sociais e raciais. Sua trajetória revela que a autonomia e a resistência, construídas por meio do trabalho e da educação de seus filhos, se dão em meio a um contexto de subcidadania, no qual o reconhecimento social, afetivo e econômico é limitado ou negado. A percepção de que "não tinha ninguém por mim, só Deus e eu mesma" expressa não apenas o isolamento pessoal, mas também a ausência de redes institucionais ou sociais que valorizem e protejam mulheres negras em situações de vulnerabilidade.

Luciana, Laudiene, Adilene e Edileuza são as mulheres que descrevem de forma mais explícita como a construção de suas identidades está relacionada ao âmbito do trabalho. Em suas narrativas, revelam a sua importância para a afirmação de si como mulheres negras, e para a garantia da sobrevivência de seus familiares. Também demonstram que, ao longo de suas vidas, ocuparam o

[72] Ver: Fernandes, Eliane Gamas. A cor do amor: o racismo nas vivências amorosas de mulheres negras. 2018. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Núcleo da Saúde, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, RO, Brasil.

lugar de mães provedoras, tendo sido responsáveis pelo afeto e suporte incondicional de seus lares, dada a ausência ou abandono dos parceiros.

Entre as mulheres, Jucimara é a que situa a sua identidade racial de uma maneira que torna ainda mais percebível os atravessamentos de raça, classe e gênero na constituição de suas subjetividades. Em seu relato declara:

> Sou mãe, sou mulher. Trabalho com reciclagem. Tomo conta de idoso. Tenho um pai, tenho dois filhos hemofílicos. Vivo numa comunidade que é muito difícil se dar. Comunidade simples, pobre, mas com muito acolhimento. E a gente convive com isso, o dia a dia, porque é isso que a gente somos. Mulher negra é isso, a gente sofre preconceito. Sofre abusos. Mas nem por isso a gente deixa de lutar, nem por isso a gente deixa de viver. A gente sempre tem cabeça para cima para viver e encarar o dia. Não é fácil, não é mole, mas a gente fez uma batalha por dia. Mata um leão cada dia. Isso que é mulher preta, isso que é mulher negra, e isso que é viver na favela. (Jucimara, 2025, n. p.)

Jucimara demonstra que sua afirmação enquanto mulher negra é atravessada pelo território em que vive, pelas dificuldades e pelo preconceito que enfrenta junto à família. Seu relato revela como se concebe no contexto em que está inserida e exemplifica de que modo a construção identitária dessas mulheres dialoga com fatores históricos, sociais, políticos e econômicos que perpassam e constituem suas experiências. Em coro com as demais mulheres, sua narrativa denuncia as violências a que estão, muitas vezes, submetidas e contra as quais se veem obrigadas a se insurgir, pois esse grupo de pessoas afirma a força, o orgulho e o amor que possuem por viver, insubmissas à desvalorização de suas vidas.

Luciana, Laudiene, Adilene, Edileuza e Jucimara descrevem fatores sociais que influenciam a construção de seus papéis sociais, marcados por violências, privações afetivas, materiais e até mesmo simbólicas. Suas experiências refletem como os marcadores de raça, classe e gênero atravessam a vida das mulheres negras, configurando-se como categorias fundamentais para compreender a condição desse grupo social. A precarização de suas existências também se torna evidente, numa correspondência direta com o passado colonial e suas atualizações no presente.

No que se refere às forças históricas que forjaram essa realidade, ainda regida por lógicas colonialistas que determinam e sobredeterminam os lugares que as mulheres negras devem ocupar, tanto social quanto subjetivamente, Werneck (2009) reflete que:

> Assim, é possível imaginar que, se não houvesse um movimento de colonização com força econômica, política e cultural amparado num racismo baseado na cor da pele e na deslegitimação e negativação dos significados e significantes relacionados à África em sua heterogeneidade e singularidade; se não fosse uma dominação apoiada em esquemas patriarcais heterossexistas e em condições de extrema exclusão; se a resistência a estes cenários não fosse um imperativo de sobrevivência, talvez não houvesse mulheres negras (e, é claro, não apenas nós) (Werneck, 2009, p. 77).

Portanto, a autora pondera que as mulheres negras, enquanto sujeitos históricos e políticos, são o resultado de uma somatória de forças coloniais que atuaram e ainda atuam por meio da colonialidade na contemporaneidade brasileira. Nesse mesmo sentido, o sociólogo Aníbal Quijano (2005) observa que "a colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno" (Quijano, 2005, p. 135–136). As concepções e princípios colonialistas estiveram comprometidos com a extração do máximo de lucro possível, tanto dos territórios quanto das pessoas submetidas a condições de exploração. A estrutura de valores cultivada pelos colonizadores não apenas configurou o plano das relações étnico-raciais, como também instituiu uma hierarquia social na qual as pessoas brancas ocupavam o cume, posição que, conforme indicam as estatísticas, ainda se mantém em nível nacional.

Sobretudo, se considerarmos o quão recente é a Abolição da escravidão, percebemos que cerca de 130 anos distanciam essas pessoas de um regime social, político e econômico no qual eram entendidas como o grupo mais inferior e, por isso, sujeitos aos mais diversos abusos. Legalmente, o regime escravista perdurou por aproximadamente quatro séculos, o que nos leva a perceber que sua permanência de maneira estrutural no tecido social não é mero acaso ou uma razão para surpresa. Ao nos deter na história brasileira, podemos perceber por que as mulheres negras ainda são relegadas a papéis subalternos e permanecem em contextos de precariedade socioeconômica.

Esse grupo de mulheres, em seus relatos, expressam, em parte, como se dá seus processos de construção identitária. Diante da dureza que expõem vivenciar, a imagem idealizada de uma 'mulher guerreira' se dissolve, pois representa uma romantização da violência vivida por essas mulheres, que pode terminar sendo ocultada. Na verdade, essa realidade vivida pelas mulheres negras reclama a presença das instituições ligadas aos poderes públicos e deveria denunciar a ausência do Estado brasileiro, bem como de políticas públicas que atendam esse grupo social. Ao mesmo tempo, compreendemos que, além de se tratar de uma imagem que pode alienar e despolitizar, também pode funcionar como fonte de afirmação e ressignificação das violências, desde que não se baseie somente na estandardização das experiências das mulheres negras[73].

[73] Conforme a pesquisadora Lélia Gonzalez (2020): [...] talvez se conclua que a mulher negra desempenha um papel altamente negativo na sociedade brasileira dos dias de hoje, dado o tipo de imagem que lhe é atribuído ou dadas as formas de superexploração e alienação a que está submetida. Mas há que se colocar, dialeticamente, as estratégias de que ela se utiliza para sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa (GONZALEZ, 2020, p. 53). Logo, como comenta Gonzalez (2020), é necessário observar as estratégias e a força que essas mulheres constroem e mobilizam para sobreviver em um tecido social historicamente hostil às suas presenças. Por isso, olhar para a história do país e compreender como se estruturou uma realidade social, política e econômica desfavorável às populações negras, especialmente às mulheres negras, permite identificar as raízes dos sofrimentos que essas pessoas continuam a padecer. Demonstra também que, apesar do passar das décadas, as camadas sociais negras ainda se encontram em luta contra mecanismos semelhantes àqueles que desafiaram suas vidas e liberdade, tanto no regime escravista quanto nos períodos que sucederam a Abolição de 1888.

Nesse primeiro bloco de narrativas, Luciana, Laudiene, Adilene e Edileuza descrevem como cada uma percebe sua identidade, sendo mulheres negras trabalhadoras que se afirmam por meio do trabalho e de suas conquistas. De forma distinta, mas que expressa outros meandros da construção identitária negra, neste segundo momento da discussão, volto-me aos relatos de Rosemeire, Jucigleide, Maria da Conceição e Isabela, que centram seus relatos no apreço por suas cores de pele e no orgulho de se perceberem mulheres negras. Trânsito de um grupo de mulheres que, em suas narrativas, apontam o papel constitutivo do trabalho na construção de suas identidades para um outro que busca valorizar os aspectos simbólicos e estéticos que também as consubstanciam.

Rosemeire, em seu relato, sobre o que significa ser uma mulher negra, declara: "Eu me considero uma mulher preta, muito valorizada, não tenho preconceito nenhum de ser uma mulher negra. Pelo contrário, tenho o maior prazer de ser negra" (Rosemeire, 2025, n. p.). Segundo conta, a educação que recebeu de seus pais a preparou para enxergar a realidade sem ilusões; o estilo de vida de sua família era pautado na simplicidade e na honestidade. Os valores recebidos no seio familiar formaram a sua percepção da realidade, de modo que suas diferenças foram afirmadas como positivas. O ambiente familiar era harmônico e com muito afeto. Ainda, para ela: "Um homem negro é uma pessoa forte também, que é assim como foi meu pai. Nós somos tanto homem como mulher. Nós somos forças" (Rosemeire, 2025, n. p.). Rosemeire demonstra um olhar positivo sobre suas origens e sua cor de pele, resultado, em parte, do que aprendeu com seus familiares.

Ela ainda acrescenta em seu relato:

> Eu gostaria de dizer, assim, que a gente que tem que se dar o valor. Não é nem A nem B que tem que dar o valor. Nossos valores quem tem que dar somos nós mesmos. Tem que se amar. Antes de amar o outro, eu tenho que me amar**. Eu não posso deixar ninguém me deixar lá para baixo porque eu sou negra.** Pelo contrário, eu sou negra e sou muito forte para ser forte para outras negras também. E a gente tem que manter a força maior ainda. Nós somos lindas por dentro e por fora. (Rosemeire, 2025, n. p., grifo nosso)

Rosemeire elucida um conjunto complexo de reflexões que problematizam a depreciação e a inferiorização da população negra, decorrentes do racismo e da reiteração de discursos e imagens desumanizadoras. Sua fala expressa um senso de pertencimento a uma coletividade negra que precisa se fortalecer para enfrentar as violências e promover o reconhecimento das pessoas negras, sobretudo das mulheres[74]. Para ela, não há inferioridade em ser uma mulher negra; pelo contrário, seu relato ressalta a força, a beleza e a resiliência que reconhece em si mesma e nas demais mulheres.

[74] Romio (2013) compreende que: [...] também são necessários investimentos em pesquisas mais robustas sobre a condição de vida das mulheres negras brasileiras, que saiam desta aparente neutralidade das abordagens de gênero, que na realidade apenas privilegiam os assuntos especializados nas condições de vida das mulheres brancas. E que seja feito um plano político de intervenção governamental nas políticas de saúde e segurança pública voltado a atender as especificidades das mulheres negras. Outra medida importante é a investigação de aspectos que contribuem para a vitimização das mulheres negras, como a exploração de sua imagem pela mídia nacional como objetos sexuais ou

Conforme isso, dirijo-me a Nascimento (2019), que analisa:

> Ser negro é uma identidade atribuída por quem nos dominou. Para que o nosso futuro seja diferente e melhor, é necessário que nós pensemos a nosso respeito na condição de ser humano e acreditemos que o mundo está aí para todos os seres humanos viverem. Há muita coisa ainda para nós contribuirmos em termos de vida, em termos de cultura, não devemos ter medo de mostrar a quem quer que seja que nós fomos capazes de viver quatro séculos embaixo de chicote e queremos projetar essa experiência para o futuro, para as novas gerações, a fim de podermos contribuir para que o mundo seja um lugar onde as pessoas se respeitem, sem a exploração do homem pelo homem, sem dominados nem dominadores. [...] (Nascimento, 2022, p. 106)

O relato de Rosemeire dá a ver que a afirmação da identidade racial está profundamente ligada à percepção de si mesma enquanto mulher negra e à valorização de sua trajetória de vida. Assim como Nascimento (2022) aponta, ser negro envolve reconstruir a própria identidade frente a séculos de opressão e desigualdade, reconhecendo o valor de suas capacidades e experiências históricas. Para Rosemeire, a força, a resiliência e o amor-próprio são fundamentos não apenas para o seu próprio fortalecimento, mas também para a construção de redes de apoio e sororidade entre mulheres negras.[75]

Essa compreensão se articula com as narrativas de Laudiene, Adilene e Edileuza, mostrando que a afirmação da identidade racial se manifesta de múltiplas maneiras: seja por meio do orgulho no cuidado da família e da educação dos filhos, seja pela autonomia sobre o próprio corpo e aparência, ou ainda pela valorização das próprias conquistas pessoais.

Nesse sentido, Jucigleide, em seu relato, afirma: “E o que é ser uma mulher preta pra mim? É uma mulher honrada, né? Preta é uma mulher honrada. Eu amo minha cor, eu amo meu tom de pele. E eu sou honrada, porque onde uma pessoa da pele branca pode colocar os pés, eu também posso” (Jucigleide, 2025, n. p.). Sua fala expressa a postura de uma mulher que possui consciência racial e que questiona os processos de discriminação enfrentados pela população negra, sobretudo em sua própria realidade.

Com essa compreensão, estabeleço uma relação entre as contribuições de Nascimento (2022) e as afirmações de Jucigleide:

---

mulheres violentas; propagandas em que são vistas como produto sexual e nacional a ser consumido no exterior, como a imagem da mulata e o carnaval; o tráfico internacional de mulheres, entre outros fatores. Faz-se urgente a criação de observatórios sobre a violência de gênero e raça e programas voltados ao atendimento da mulher negra vítima de violência. Em suma, é necessária a construção de políticas específicas para contemplar toda a diversidade de mulheres, que vivenciam o mesmo cotidiano de violência, mas cujos desafios são distintos segundo sua raça e desigualdades correlacionadas (Romio, 2013, p. 155). Romio (2013) elenca algumas soluções para que a realidade das mulheres negras, em âmbito nacional, seja contemplada com ações e articulações interinstitucionais que compreendam com profundidade os contextos e as situações que essas pessoas experimentam.

[75] Desse modo, perceber a existência dessas milhares de mulheres negras faz emergir inúmeros contextos nos quais elas se encontram inseridas, os quais também apresentam configurações sociais e ambientais desafiadoras. Discutir essas camadas sociais negro-femininas e as realidades precárias a que estão submetidas aponta a necessidade de refletir cuidadosamente sobre o status de país democrático propagandeado, bem como sobre a efetividade do acesso dessas pessoas à cidadania e aos direitos prescritos constitucionalmente, que em suas letras visam resguardar as vidas desses contingentes populacionais.

> [...] Eu, como mulher negra, tenho o poder de afirmar que a pele branca não representa nada para mim. Porque como todos os negros eu tenho minha beleza, minha força e meu saber. Mas eu também dou a minha cultura, o meu saber. Eu sou suficientemente forte para querer o branco comigo enquanto ele não estiver contra mim. Ao longo dos anos essa tem sido a lei do quilombo. (Nascimento, 2022, p. 100)

Ao afirmar que "onde uma pessoa da pele branca pode colocar os pés, eu também posso", Jucigleide discorre sobre seu desejo de superar simbolicamente as limitações sociais e de reivindicar espaço em contextos historicamente excludentes. Nascimento (2022) ressalta que a identidade da mulher negra não se reduz a uma simples oposição ao branco; nesse sentido, seu entendimento possibilita refletir sobre a necessidade de buscar uma identidade negra ainda mais autônoma frente à violência histórica. O horizonte dessa luta é o reconhecimento e a afirmação da singularidade das pessoas negras na história brasileira, sem perder de vista a complexidade cultural, psicológica e humana que essas populações carregam e transmitem às gerações seguintes ao longo dos séculos. Essa luta já vem sendo empreendida desde que o primeiro homem e a primeira mulher negra pisaram nestas terras. Assim, a narrativa de Jucigleide dialoga com as trajetórias de Rosemeire, Laudiene, Adilene e Edileuza, mostrando que a afirmação da identidade racial é um processo coletivo e interdependente.

Maria da Conceição manifesta seu orgulho por ser uma mulher negra e possuir descendência indígena:

> [...] preconceito de toda uma vida a gente sentiu, a gente teve, né? Mas, só que pra mim, mesmo que nada. Não incomoda [...] nunca me abalou e nem vai me abalar. Essa coisinha aqui, não abala não filho, de jeito nenhum. Não, eu tenho orgulho. E eu gosto de preto, eu gosto de branco, eu gosto de vermelho, de amarelo, de tudo. Que vim pra mim, somos amigos [...] toda uma vida. Nunca... Sempre eu dizia assim: "ô mãe, eu queria tanto nascer com cabelo duro, que eu queria ser mais preta ainda do cabelo duro". Mas meu pai era caboclo. Meu pai era caboclo. Minha mãe era morena bem clara, que era cearense. E meu pai era caboclo. Caboclo da mata, meio caboclo, índio. É por isso que eu nasci assim. Meu cabelo é assim. Mas eu tenho orgulho da minha cor. Morro dizendo, tenho orgulho de ser preta. (Maria da Conceição, 2025, n. p.)

Diante do apreço que demonstra por suas origens sociais e pela sua cor de pele, para ela, o racismo assume um caráter insignificante, que não lhe causa receios nem a desestabiliza. Seu desejo de ser ainda mais negra revela sua plena identificação enquanto uma mulher negra, uma autoestima contraposta a hegemonia e uma consciência do valor de sua família e de sua presença no mundo, no qual a diversidade existe e precisa ser respeitada. Ela não nega que de fato a realidade é racista e hostil para com as pessoas negras e indígenas, por isso não omite que, junto à sua família, sentiu o peso da discriminação racial.

Rosemeire, Jucigleide e Maria da Conceição expressam uma convicção política e uma segurança de serem quem são. Há uma consciência racial crítica que as permite argumentar contra as

lógicas racistas que minam as percepções positivas das pessoas negras, em termos de sua dignidade e senso de valor. Suas narrativas estão debruçadas em suas origens sociais, nas quais a família e o território no qual cresceram são apreciados e motivo de orgulho. Entre as narrativas, Isabela é a única mulher que difere, por demonstrar uma insegurança em relação à sua cor e origem social. Seu discurso é oportuno para podermos pensar na introjeção do racismo e nos efeitos do preconceito na construção identitária das mulheres negras.

Dessa maneira, Isabela apresenta a seguinte narrativa:

> [...] assim, eu gosto da minha cor, sabe? Aí eu gosto da minha cor, eu não sou contra, né? Porque eu nasci assim, eu nasci assim. Não tem outro jeito, não é não? Que tudo existe. E você sabe que existe também a, como é que chama? Deixa eu me lembrar, meu deus. A África, né não? Não é assim que eu tenho racismo que eu quero que os negros não tenham. Os pretos, os pretos, os negros da África e tudo. Então, existe a gente de todas as cores. Preto, moreno, não é não? Preto, moreno, mulato. Não é isso? Então a gente não pode ser contra nada. A gente não pode ser contra a cor nenhuma. Eu gosto da minha cor, não vou mentir assim, né? Eu gosto assim. Eu não sou contra não a minha cor, não é? Porque existe de tudo, meu filho, existe de tudo. Existe todas as cores, filho. Preto, branco, moreno, mulato. E aí vai, por aí vai. Não é isso? (Isabela, 2025, n. p.)

Embora afirme seu apreço por sua cor de pele, Isabela manifesta certa ambiguidade em suas afirmações, que soam, por vezes, como um diálogo consigo mesma. Suas indagações demonstram o desejo de que seu interlocutor participe, contribua para a confirmação de suas narrativas, o que acentua tanto o desconforto que sente quanto uma possível interiorização do racismo que a leva a questionar seu valor. Vale considerar que as mulheres negras são expostas a constantes confrontos que atravessam suas identidades e autoestima, por estarem inseridas em uma sociedade estruturalmente racista, e esses atritos deixam muitas marcas em suas vidas. A despeito de suas oscilações, Isabela busca argumentos que legitimem suas próprias afirmações e, de todo modo, declara gostar de sua cor.

Os pensamentos de Isabela me remetem a um trecho de uma discussão travada por Nascimento (2022), que, em consonância, exprime:

> Eu sou eu e eu sou negra. E, enquanto negra, sou um produto das relações raciais no Brasil, relações que estão numa situação que se pode chamar de caótica. Por exemplo: em termos de recenseamento da população brasileira não sou mais negra. O censo demográfico aboliu o quesito cor. Não existe mais negro no Brasil. Fomos declarados, a nossa revelia, como integrantes de uma democracia racial. Deixemos as leis de lado, observemos a vida: existe preconceito de cor no Brasil? Em que medida? Se somos um país de iguais, que motivos tem o negro de lutar por melhores condições de vida? [...] (Nascimento, 2022, p. 94)

As falas de Maria da Conceição e Isabela expressam diferentes modos de se relacionar com a própria identidade racial. Enquanto Maria da Conceição demonstra segurança, orgulho e pertencimento às suas origens, afirmando sua cor, ancestralidade e trajetória familiar como elementos centrais de sua autoestima, Isabela revela uma relação mais ambivalente, marcada pelo diálogo

interno e pela busca de validação externa. Nascimento (2022) contribui para compreender essas experiências ao destacar que a identidade do negro no Brasil está submetida a tensões estruturais e sociais que dificultam o reconhecimento pleno de si mesmo.

Do mesmo modo, a historiadora expressa possuir uma consciência crítica de sua presença enquanto mulher negra, o que lhe permite acessar maior agência sobre sua realidade, de maneira semelhante às mulheres negras do Gogó da Ema. Munidas dessa compreensão crítica, elas trafegaram, ao longo de suas trajetórias, em direção ao que puderam ou desejaram alcançar, e do que se orgulham profundamente. A percepção da própria identidade, especialmente de forma crítica, constitui um fator significativo que orienta a vida dessas mulheres, ora ao encontro das mudanças desejadas, ora diante do preconceito e da necessidade de sua superação cotidiana.

Rosemeire, Jucigleide, Maria da Conceição e Isabela, em suas narrativas, deixam ver a importância da autoafirmação negra, tendo em conta os efeitos danosos do racismo na autoestima e nos processos de construção das identidades negras. Suas falas expressam as percepções de mulheres negras críticas que intervêm com confiança em suas lutas cotidianas, conscientes da importância de se localizarem racialmente, sobretudo para que outras mulheres também possam ser fortalecidas. O caso de Isabela, entretanto, se destaca como uma oportunidade de reflexão crítica sobre a introjeção do racismo e também como um exemplo que pode apontar alguns dos obstáculos encontrados pelas mulheres negras na afirmação positiva de suas identidades.

Em suma, a partir de suas narrativas, Luciana, Laudiene, Edileuza, Jucigleide, Adilene, Rosemeire, Jucimara, Isabela e Maria da Conceição mostram como se dão alguns dos embates travados pelas mulheres negras na constituição de suas identidades e como o racismo atravessa suas experiências. Também denunciam as consequências do preconceito e das desigualdades de gênero, raça e classe, que produzem trajetórias em que se veem submetidas a postos de trabalho precários, pressionadas pela ausência ou irresponsabilidade de parceiros, expostas à violência e à introjeção do racismo, que as impede de se afirmar politicamente. Essas mulheres desvelam em suas vidas a existência de atravessamentos históricos, sociais, políticos e econômicos. Seus relatos introduzem uma discussão complexa sobre os processos de construção das identidades de mulheres negras, que se estende a um coletivo numeroso de pessoas inseridas nesse grupo social.

Vale destacar que, para além de suas contribuições no processo de formação social, essas mulheres também participaram do desenvolvimento econômico e político brasileiro, ainda que em posições de subjugação e sem o devido reconhecimento de seu valor. Não obstante, “as mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como as anti-musas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca” (Carneiro.; Santos, 1993, p. 11). Desse modo, é possível compreender que as mulheres negras, embora

numerosas em âmbito nacional, influenciaram e contribuíram de maneira decisiva para o processo civilizatório do país, mesmo sendo historicamente excluídas do usufruto das benesses desse projeto de sociedade.

Face à complexidade da presença das mulheres negras e do contexto em que estiveram ou estão inseridas ao longo da história, reflito com Angela Davis (2017), que destaca:

> [...] As mulheres da classe trabalhadora e aquelas racialmente oprimidas confrontam a opressão sexista de um modo que reflete as interligações objetivas reais e complexas entre a exploração de classe, a opressão racista e a supremacia masculina. Ao passo que uma mulher branca de classe média sofre o sexismo enquanto uma forma relativamente isolada de opressão, a vivência das mulheres da classe trabalhadora necessariamente o coloca em seu contexto de exploração de classe, e as experiências das mulheres negras incluem ainda o fator social do racismo. Essas não são de maneira nenhuma experiências subjetivas; pelo contrário, há uma inter-relação objetiva entre racismo e sexismo no sentido de que o contexto geral das duas formas de opressão em nossa época é a luta de classes que se desenrola entre o capitalismo monopolista e a classe trabalhadora. (Davis, 2017, p. 116-117)

A intersecção entre racismo, sexismo e desigualdade social, como destaca Davis (2017), não se manifesta de forma isolada, mas constitui uma rede complexa de pressões que delimita oportunidades, influencia percepções de si mesmas e desafia a capacidade de resistência. Nesse sentido, as experiências narradas por Luciana, Laudiene, Edileuza, Jucigleide, Adilene, Rosemeire, Jucimara, Isabela e Maria da Conceição colocam em evidência que a construção da identidade de mulheres negras no Brasil é inseparável das relações de opressão que atravessam raça, gênero e classe.

As relações que essas mulheres estabelecem para além do seio familiar, com outros indivíduos e com os meios sociais, delineiam desde muito cedo suas experiências, reiterando as posições que suas famílias ocupam no contexto social mais amplo. Por isso, é fundamental compreender os padrões culturais que permeiam suas trajetórias e com os quais, em diferentes momentos, elas consentem ou se insurgem, para que seja possível um melhor entendimento do que constitui suas identidades raciais. Trata-se de uma discussão complexa, que não se esgota neste trabalho.

A análise das narrativas de mulheres negras do Gogó da Ema põe em relevo que a afirmação da identidade racial se dá de múltiplas formas, atravessando dimensões individuais, coletivas, simbólicas e materiais. As trajetórias de Luciana, Laudiene, Adilene, Edileuza, Rosemeire, Jucimara, Jucigleide, Maria da Conceição e Isabela mostram que, embora o racismo estrutural, a precariedade socioeconômica e a sobrecarga familiar sejam constantes em suas vidas, essas mulheres encontram maneiras de se afirmar.

Um primeiro grupo, representado por Luciana, Laudiene, Adilene e Edileuza, narram que o trabalho é central para a construção de identidade, autonomia e dignidade. A experiência laboral, muitas vezes em condições precárias e racializadas, não apenas garante a sobrevivência, mas também constitui espaço de afirmação do valor pessoal, da capacidade de resistência e da independência

financeira. Por meio do trabalho, essas mulheres constroem trajetórias de vida e alcançam conquistas que reforçam seu orgulho racial, como a educação dos filhos, a aquisição de bens e a superação de discriminações.

Outro grupo, Rosemeire, Jucigleide, Maria da Conceição e Isabela, enfatiza o aspecto simbólico e estético da identidade negra, vinculando-a ao amor-próprio, à valorização da cor da pele, às origens familiares e à sororidade. Nesses relatos, o orgulho racial se manifesta na capacidade de se reconhecer como parte de um coletivo, de resistir às pressões sociais e de afirmar valores próprios, mesmo diante de uma sociedade que historicamente marginalizou e desvalorizou as mulheres negras.

A análise argumenta ainda que a solidão e a insegurança, como demonstrado na narrativa de Isabela e em Edileuza, são experiências atravessadas pelo racismo, pela precariedade e pelo abandono afetivo, o que reforça que a afirmação da identidade racial não é linear ou isenta de conflitos internos. A autoestima e o orgulho racial se constroem em meio a tensões entre resistência, sobrevivência e reconhecimento social.

Por fim, discuti duas categorias relevantes para compreender os percursos das mulheres negras do Gogó da Ema e as relações que estabelecem com suas origens sociais, com a família, o trabalho e o preconceito racial, entre outros aspectos presentes em suas vidas e revelados a partir de seus relatos. No próximo capítulo, irei me deter nas duas últimas categorias, as **implicações dialógicas com o território** e **as experiências escolares**, que dão continuidade a esse percurso analítico e permitem uma compreensão ainda mais aprofundada sobre suas trajetórias e identidades raciais.

Inclusive mesmo, minha mãe era uma das lavadeiras, minha mãe lavou muitos anos roupa de ganho, e assim, minha mãe me contava que a última vez que ela tava lavando roupa, que ela acabou de lavar roupa, lavou as roupas tudo, chegou em casa, ela sentiu dor e me teve. Quer dizer, quase eu nascia numa pedra do rio, né? Minha mãe lavando roupa pra sobreviver, pra trazer o pão de cada dia, pra colocar na mesa pros meus outros irmãos, que a gente fomos criados como só mãe, mãe solo, sem pai.

Jucigleide Santos

Capítulo 3 – Do território possível da comunidade para o impossível dos espaços escolares: implicações entre dois mundos

Neste capítulo, busco compreender, na primeira categoria, as implicações dialógicas com o território, analisando como este grupo de mulheres concebe o espaço ao qual pertence, o Gogó da Ema, quais relações estabelece com a comunidade e de que modo suas memórias revelam formas próprias de vida, saberes e fazeres produzidos nessa espacialidade. Compreendo o conceito de território segundo Milton Santos e María Laura Silveira (2001), entendido geograficamente como algo em processo de apropriação ou utilização, sendo que a territorialidade evoca um sentido de pertencimento que extrapola o desejo humano desenfreado de retenção e dominação dos espaços geográficos, bem como os poderes instituídos de qualquer ordem. Em contrapartida, o conceito de territorialidade, enquanto sinônimo ou desdobramento do termo território, abarca também o que escapa à vida humana, como os animais e demais seres vivos em contínuo movimento. "Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os seres vivos, é privilégio do homem" (Santos; Silveira, 2001, p. 19).

Já na perspectiva da arquiteta negra Joice Berth (2023) entendo que:

> A divisão racial do trabalho da emergente sociedade industrial pós-colonial é a matéria-prima da divisão racial do espaço urbano, pois, assim como nas colônias, uma das células conceituais que precedeu a configuração das cidades, a divisão casa-grande e senzala, era dada pela divisão do trabalho em exploradores e explorados. E essa lógica não só foi predominante, como se consolidou no formato de cidade que temos hoje, em centro e periferia. (Berth, 2023, p. 47)

Berth (2023) complementa as asserções anteriores ao destacar que as cidades são racializadas e possuem relações intrínsecas com a história do país, fundada na aniquilação sistemática das populações originárias e negras. Caso haja alguma preocupação com o bem-estar das populações negras, é necessário considerar o passado, que continua a estruturar as cisões entre casas-grandes e senzalas. Para a autora, o território é atravessado por tensões raciais históricas que moldam as tecituras citadinas e retroalimentam as lógicas coloniais no cotidiano das cidades brasileiras. Essa questão é primordial para este capítulo, pois busco compreender quais nuances da territorialidade da cidade de Itabuna, e em especial da comunidade Gogó da Ema, se revelam nos relatos das mulheres e de que modo a racialidade atravessa essas experiências.

Ainda, no que diz respeito ao conceito de território, dialogo com Milton Santos (1998), que reflete:

> Vivemos com uma noção de território herdada da Modernidade incompleta e do seu legado de conceitos puros, tantas vezes atravessando os séculos praticamente intocados. É o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social. **Trata-se de uma forma impura, um híbrido, uma noção que, por isso mesmo, carece de constante**

> **revisão histórica.** O que ele tem de permanente é ser nosso quadro de vida. Seu entendimento é, pois, fundamental para afastar o risco de alienação, o risco da perda do sentido da existência individual e coletiva, o risco de renúncia ao futuro. (Santos, 1998, p. 15, grifo nosso)[76]

Santos (1998) acentua que o território ganha importância na medida de sua justa utilização. Ao relacionar essa compreensão com os relatos apresentados pelas mulheres, pode-se perceber que elas habitam o espaço da comunidade e o constroem a partir de uma resistência e de uma ressignificação cotidiana, assim como pelas relações e pela sociabilidade que compõem esse contexto. O processo de apropriação concebe a territorialidade que partilham como um campo de intimidade, desafio e manutenção de suas maneiras de pensar e ser. Já Berth (2023) toca nas camadas de atritos raciais e na violência histórica, que forjam o território do Gogó da Ema como espaço de luta e afirmação de uma esperança renovada dia a dia. Essas considerações iniciais preparam a análise que se segue.

Em continuidade, na categoria seguinte, discuto suas experiências escolares, considerando como concebem a escola e as relações que constroem com esse espaço ao longo de suas trajetórias. Com esse propósito, a discussão segue um percurso temático elaborado em diálogo com as narrativas apresentadas pelas mulheres, de modo a possibilitar a compreensão de outros aspectos fundamentais na construção de suas identidades raciais. O percurso que orienta as discussões parte do território da comunidade como a possibilidade de as mulheres serem e estarem em relação com o mundo, sendo seu lugar de pertencimento no contexto da cidade, para as instituições de ensino como espaços de impossibilidades, já que, dentre as dez mulheres, Luciana é a que conseguiu "ir mais longe", cursou até o primeiro ano do ensino médio, e Jucigleide é a exceção, pois concluiu o ensino médio e o técnico em enfermagem.

Pressuponho que existe um embate entre os saberes populares produzidos nas comunidades periféricas e os conhecimentos hegemônicos legitimados, sendo que a escola se estabelece como um lugar de atualização das hierarquias sociais e raciais e suprime as identidades e formas de conhecimento produzidas fora dos âmbitos considerados legítimos. Portanto, há um entrelaçar das narrativas das mulheres que concebem os espaços escolares como lugares desejados, mas da ordem do impossível, em razão dos atravessamentos de raça, classe, gênero e outras desigualdades que também se interseccionam na produção de realidades precarizadas e restritivas.

[76] Ver: Santos, Milton; Souza, Maria Adélia A. de; Silveira, Maria Laura (org.). Território: globalização e fragmentação. 4. ed. São Paulo: Hucitec: ANPUR, 1998.

3. 1. Implicações dialógicas com o território

> Jucimara Santana de Jesus- [...] Ele sabe, ele é um mais velho daqui (Jucimara se refere ao marido) [...] Ele sabe, ele disse que quando morava aqui, aqui era assoalho de pau, não era, Roberto? Era um barraco de pau, aí quando enchia... Aí por isso que botaram o nome daqui de Gogó porque disse que o povo, com qualquer chuvinha que dava, o povo tinha que sair com a água pelo pescoço. Aí a casa de que era de assoalho tinha de ir uma corda e aí o povo ia puxando com a corda. **Por isso que botaram o nome daqui Gogó da Ema, por causa que o povo saia tudo com água no Gogó.** Disse que isso aqui era um lamaçal que não passava carro nenhum tipo um negócio de porco, era aquela lama. Disse que era muito difícil mesmo. Hoje a gente está no céu, mas disse que antigamente era bastante difícil.
> (Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida, 2025)

3. 2. Infância

A princípio, analisarei como Jucigleide, Edileuza, Laudiene, Isabela e Luciana reconstroem, por meio de suas memórias, os cenários que marcaram suas infâncias e as situações vividas nesse período. Compreender as relações que estabeleceram com o território em que cresceram, ao retomar o início de suas trajetórias, permitirá visualizar com maior nitidez as transformações vividas pela comunidade Gogó da Ema ao longo do tempo e compreender de que modo as experiências infantis nesse espaço influenciaram a construção de suas identidades raciais.

De antemão gostaria de me reportar a pesquisadora Viviana Santiago (2022) para pensar as fronteiras que constituem a compreensão de uma infância negra na história brasileira:

> [...] as ideias de infância, proteção e cuidado não alcançam meninas e meninos negros, porque há uma permanência de ideias e valores forjados no bojo da escravidão colonial e, neste aspecto, as abordagens e práticas do Estado e do conjunto da sociedade brasileira são uma continuidade de práticas constituídas naquele período e pouco se alteraram ao longo dos séculos. [...] A percepção e concepção do que é a infância, ao longo dos séculos, excluiu e segue excluindo dessa ideia, meninas e meninos negros, considerando que não é possível haver infância onde não há humanidade. (Santiago, 2022, p. 13)[77]

A reflexão de Santiago (2022) oferece um marco fundamental para a leitura das memórias de infância narradas pelas mulheres do Gogó da Ema, ao afirmar que a infância negra, historicamente, não foi reconhecida como tempo legítimo de proteção, cuidado e desenvolvimento. Essa negação da infância enquanto direito incide diretamente sobre as experiências que me debruço, cujas lembranças revelam infâncias atravessadas precocemente por responsabilidades, vigilâncias e estratégias de sobrevivência, em um contexto no qual o cuidado coletivo se impunha como alternativa às ausências produzidas pelo Estado e pelas desigualdades estruturais.

[77] Ver: Santiago, Viviana. Infância negra: uma (re)construção necessária. São Paulo: Geledés – Instituto da Mulher Negra, 2022.

As narrativas de Jucigleide e de Edileuza tocam em memórias de suas infâncias na comunidade, que descortinam um passado em que foram embaladas por brincadeiras tradicionais como bandeirinha, amarelinha, cair no poço, garrafão, esconde-esconde, pega-pega, passa anel, rodas e cirandas. Edileuza recorda que, ainda menina, vivia no bairro Conceição e se mudou com a sua família para a Rua Bela Vista, no Sarinha Alcântara, limítrofe ao Gogó da Ema. Pois sua mãe alegou que essa região da cidade possuía uma infraestrutura melhor, então subiram em um pau de arara e se mudaram.

Já na comunidade, narra suas aventuras com outras crianças, em que aprontaram em quermesses, uniam-se para conseguir dinheiro, comprar coisas que gostavam e ajudar suas famílias. Jucigleide recorda que, em sua época, as crianças possuíam liberdade para brincar nas ruas da comunidade e lamenta que hoje seus filhos e netos não possam aproveitar por conta da violência. Ambas acessam memórias relacionadas ao Gogó da Ema e reconstroem cenários no qual puderam experimentar alegrias, apesar da precariedade.

Entre suas lembranças, Jucigleide testemunha que a comunidade possuía uma estreita relação com o Rio Cachoeira, não à toa sua mãe era uma lavadeira e permaneceu nessa ocupação até o período em que conseguiu um emprego como gari:

> O rio era limpo. O rio era limpo. Minha mãe pegava a gente, levava de manhã junto, levava com ela para o rio. O mais final de semana, porque não tinha escola para a gente estudar. Minha mãe levava a gente, botava a gente lá e ia lavar as roupas. Lavava a roupa, botava para "quarar" lá as roupas brancas, botava as de cor para enxugar lá mesmo. Já vinha de tarde, as roupas todas enxugadas, dobradas na bacia, fazia trouxa. A gente já vinha para casa tomado do banho, todo arrumado, todo limpinho. Chegava nessa hora para tomar o café e dormir. (Jucigleide, 2025, n. p.)

Suas narrativas rememoram uma época em que a relação com o tempo e espaço difere do modo de vida em que se percebem na madureza. Em particular, quando observam as experiências de seus filhos e netos, que vivenciam infâncias noutro contexto histórico, que possui uma lógica temporal que estimula o estabelecimento de outras relações com o meio social. O que se destaca em suas falas é a percepção de uma ruptura com uma forma de viver que se tornou insustentável no processo de urbanização e nas mudanças sociais, econômicas e políticas, que continuam a acirrar as desigualdades sociais e a empurrar a vida das populações periféricas em direção a uma "modernidade".

Edileuza fala da satisfação que sentia quando cumpria tarefas domésticas junto a sua família, e informa a presença de uma cultura comunitária que resistia a ausência de abastecimento de água nesse território:

> [...] A gente ia buscar água. Minha mãe dizia assim, vamos buscar água, minha mãe dizia assim: "olha, vamos buscar água para pôr no pote. Era pote, era aqueles "potão". A gente enchia, pronto, para nós ganhamos o dia. Enchíamos aqueles potes, íamos buscar as gavetas

> de lenha lá no Cacau. Antigamente o Cacau passava um riachozinho. E aí nós trazíamos tudo para dentro de casa. **Quando dava sete horas, todo mundo botava uma esteira no chão para o Seu Joaquim contar história**. E pense que história maravilhosa o Seu Joaquim contava, né? Aí a gente começava… (Edileuza, 2025, n. p., grifo nosso)

A presença de **Seu Joaquim** é simbólica, por reiterar como a comunidade experimentava o tempo e espaço de uma forma diferente; no ritmo da oralidade, o que conferia outros valores às atividades que faziam parte da rotina dessas pessoas. Além disso, a presença de um contador de histórias transparece que essa comunidade encontrava maneiras de driblar a precariedade e as dificuldades que surgiam. Pois construíam seus próprios mecanismos de ressignificação das experiências e de ampliação das possibilidades de vida. Edileuza e Jucigleide retratam esse território como possuidor de formas de ser, estar e viver que divergiam de outras regiões da cidade e que resistiram por meio da conquista de coisas simples, como ir buscar água com a família e entreter as crianças na beira do rio para lavar as roupas. Há um cotidiano rico de inventividades coletivas, que salienta a criatividade de que dispunham para continuarem a existir.

Essas afirmações não visam amenizar o sofrimento que as mulheres expressam em suas narrativas, pois, na mesma medida em que narram a presença de uma dimensão afetiva e simbólica, que por vezes suaviza a dureza da realidade, essa às vezes se impunha de maneira inegociável. Jucigleide, em seus relatos, descreve as condições socioambientais e infraestruturais da comunidade, que revelam a insalubridade dessa região da cidade e até mesmo as disparidades entre os moradores:

> A minha infância toda foi sofrida, né? Meu pai era alcoólatra, chegava em casa ali, bêbado, só derrubando o barraco, que a gente morava, era barraco, né? E toda a vida, assim, o bairro foi lama, porque quando o céu formava para chover, o Gogó já estava todo alagado, né? E a gente tinha que correr, abandonar a casa, até o período da enchente, até a água se abaixar para a gente retornar para as nossas casas. E toda a vida foi assim, né? Aí deu uma melhorada, né? E em 2021, agora veio outro sofrimento da enchente, né? (Jucigleide, 2025, n. p.)

Sua infância também foi marcada por momentos de muita tensão, que testemunham a realidade vivida pelas famílias que residiam nesta localidade e tinham a presença das enchentes como uma experiência compartilhada ao nível comunitário. Portanto, a lama é uma imagem recorrente que se presentifica e garante sua atualização na história do Gogó da Ema, assim como a espera da diminuição das águas após terem avançado sobre as casas. Tratam-se de acontecimentos que ocupam um lugar de ritualização que marca a identidade desse grupo de pessoas, desde que nesse território ‘os primeiros’ começaram a levantar seus ‘barracos’. Além das águas e da lama, Jucigleide recorda a presença de seu pai, que ameaçava pôr a casa abaixo quando se encontrava embriagado.

Ela relata que a casa onde vivia com a sua família era de tábua, de assoalho; o esgoto passava por baixo e eles precisavam suportar os odores vindos desse fluxo de água poluída. Nessa época, a comunidade era tomada por mato e barracos de tábuas. Em um dado período, algumas famílias que

tinham um pouco mais de condições construíam as suas casas de bloco, e as que não dispunham de recursos continuavam a residir sob as mesmas condições precárias. Dentre essas pessoas se encontrava a família de Jucigleide, que também nos disse que essas distinções internas na comunidade a marcaram, inclusive quando começaram a surgir as casas de blocos. Relatou haver pessoas que tinham medo de levar os colegas da escola para visitar as suas casas por vergonha. Também sentiam muito receio, porque naquela época o preconceito e as discriminações eram ainda mais intensos.

Na perspectiva da pesquisadora Júlia Fernandes Rodrigues (2024), entendo que:

> [...] no racismo ambiental estão inseridas carências de saneamento básico, que afetam a saúde e a qualidade de vida das populações marginalizadas e tradicionais. Essas condições ambientais nocivas incluem a falta de água, a ausência de instalações sanitárias, esgoto a céu aberto, moradias em encostas sujeitas a deslizamentos e enchentes, lixões, poluição dos recursos hídricos, dentre outros. (Fernandes Rodrigues, 2024, p. 157)

Boa parte dessas situações elencadas se faz presente no Gogó da Ema e desafiam a qualidade de vida dessa população, outros territórios no município de Itabuna–BA, que também são afetados por esses problemas e estão sob o jugo do racismo ambiental[78]. Situar o Gogó e as demais comunidades por meio desse conceito atualiza a realidade dessas populações a outro nível de compreensão do que sofrem na história da cidade.

A paisagem descrita por Jucigleide, que nasceu, cresceu e permanece na comunidade há cerca de quarenta e quatro anos, encontra correspondência na narrativa de Laudiene, que vive há cerca de quarenta anos e também retrata a precariedade infraestrutural da época e os desafios decorrentes desse e de outros fatores:

> [...] quando eu vim morar aqui, no Gogó da Ema, só tinha uns barraquinhos, né? As casas tudo eram em barracos de assoalho, e as picadinhas de passar com o capim pisando por cima do capim, né? E aí, foi indo, aí tivemos muita água, né? Quando começava a chover, aí enchia, né? E aí, nesse encher, também, no mesmo momento, a água escoava também, né? Mas, foi uma experiência boa daqui de dentro do Gogó, porque até hoje eu moro dentro do Gogó, e daqui eu não quero sair, já passei por poucas e boas, mas eu adoro morar aqui no Gogó da Ema. Muitas pessoas já saíram daqui, venderam casas, quiseram retornar e não teve condições de retornar para o Gogó. Porque agora aqui, as casas estão todas construídas, barracos, agora é poucos, é contado de dedo, né? E daqui do Gogó mesmo, eu não pretendo sair, eu tenho uma casa fora, um apartamento fora, mas lá eu passo só 24 horas, aí volto para o Gogó. Eu não tenho o que dizer do Gogó, apesar dos pesares dos acontecimentos que já teve, já teve perigo e tudo, mas ninguém nunca me aborreceu, ninguém nunca me aborreceu, nem a mim, nem meu filho, nem minha neta, já tenho 40 anos aqui, e daqui eu não pretendo sair, só quando Deus me chamar, tá ok? (Laudiene, 2025, n. p.)

Embora descreva as dificuldades que viveu na comunidade e compreenda como é desafiador permanecer, Laudiene expressa que esse é seu lugar de pertencimento e no qual construiu sua

[78] Ver: Corrêa, Elizabeth de Souza. Racismo ambiental na perspectiva de mulheres negras, educadoras e/ou ativistas ambientais brasileiras. 2025. 126 f. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2025. Disponível em: https://app.uff.br/riuff/handle/1/40220. Acesso em: 2 jan. 2026.

identidade racial. Ou seja, sua ligação e afeto pelo Gogó da Ema supera as adversidades que ainda precisa enfrentar nesse território. Essa espacialidade foi fundamental para sua afirmação como mulher negra, e a interação com essa realidade marcou sua subjetividade de modo constitutivo.

Em contrapartida, Isabela apresenta uma perspectiva distinta sobre o Gogó que vai de encontro à de Laudiene, pois a sua permanência é justificada pela ausência de alternativas habitacionais. Apesar de confessar seu apreço, ela centra suas falas na precariedade infraestrutural da rua em que reside, o que apresenta uma ambiguidade:

> E esse beco aqui que eu moro, esse beco aqui que eu moro assim, nunca tem melhoramento aqui, nunca tem melhoramento aqui nesse beco que eu moro. Não tem melhoramento aqui nesse beco que eu moro. Porque acho que as duas ruas cadastradas, é a primeira e a segunda. A primeira e a segunda, que as duas casas. Agora esse beco aqui que eu moro, meu filho, não tem jeito aqui não, aqui não tem melhoramento nenhum não. E aí eu tenho vontade de sair daqui por causa disso.
> Porque aqui é enchentes e mais enchentes, enchentes e mais enchentes. E eu não tenho outra opção, assim, sabe? Eu tenho vontade de sair daqui por causa disso, mas eu gosto muito daqui do Gogó, não vou mentir, né? Eu gosto muito do Gogó. Assim, eu gosto muito daqui porque eu já acostumei aqui, tem muitos anos que eu moro aqui, tem 30 anos que eu moro aqui. 30 anos que eu moro aqui. E aí assim, eu gosto daqui porque eu já acostumei, sabe? E aí é isso. (Isabela, 2025, n. p.)

Se Laudiene afirma seu pertencimento como algo que está acima das dificuldades presentes na comunidade, em Isabela essa expressão ganha contornos mais tensos, pois sua narrativa passa a ocupar um lugar de denúncia das negligências estatais que afetam seu bem-estar e segurança. Ambas estão há cerca de quatro décadas no Gogó da Ema, possuem longas experiências nesse território e conhecem bem os desafios que os moradores enfrentam no cotidiano. Embora, em suas falas, Isabela demonstre certa ambiguidade, similarmente a Laudiene, esse é o lugar ao qual se sente pertencente e o conhecimento que possui dos desafios por si só demonstra o quanto está implicada nessa espacialidade.

Nesse horizonte, gostaria de destacar as contribuições de Tania Pacheco e Cristiane Faustino (2013), que anuem:

> No que se refere às injustiças ambientais, se nos Estados Unidos é principalmente nos territórios negros, latinos e asiáticos que se evidenciam os danos sociais e ambientais do desenvolvimento, **no Brasil é nos bairros pobres das periferias urbanas (visivelmente de maioria negra)** e nos territórios indígenas, quilombolas e das outras comunidades tradicionais que se instalam as indústrias químicas; o agronegócio dos agrotóxicos, do trabalho escravo e dos desertos verdes; as mineradoras e as siderurgias; as hidro e termelétricas; e outras atividades produtivas cujos impactos ambientais sobre a vida, o trabalho, a cultura e a saúde estão marcados no Mapa de Conflitos. E são majoritariamente esses contingentes os expropriados, contaminados, despejados, remanejados, enfrentando direta e imediatamente as perdas e danos colaterais do desenvolvimento econômico. (Pacheco; Faustino, 2013, p. 87-88, grifo nosso)

Entendo que os desafios vivenciados pelas mulheres negras do Gogó estão situados na problemática discutida pelas autoras. Assim, percebo que o racismo ambiental possui uma relação

intrínseca com a racialização dos espaços urbanos e com a forma como as relações étnico-raciais foram travadas nos territórios brasileiros. As periferias, sejam nas zonas mais urbanizadas ou nas mais rurais, ainda que essa afirmação possa parecer óbvia, são reflexos contemporâneos de como a estrutura colonial foi instalada na fundação do país e de como seus tentáculos ainda permanecem, marcando a subalternidade e contribuindo para o extermínio desmedido das mentes e corpos negros.

Luciana reside na comunidade há cerca de onze anos e, à semelhança de Isabela, aponta os aspectos que ainda precisam melhorar, mas o faz, nesse trecho, em um tom mais sereno e, sobretudo, transparece seu apreço pela comunidade, ao afirmar ter encontrado no Gogó um lugar que 'cabe no seu bolso':

> [...], mas o que eu vejo de errado aqui essas coisas, tipo, deveria ser melhor, deveria ter um espaço livre para crianças mesmo, deveria ter, que nem essas casas que derrubaram, a sujeira ainda está toda lá, aí ficou pior, eu tenho para mim que ficou pior do que quando as casas estavam em pé. Eu não tenho muito a falar, mas, viu, mas ainda poderia ser melhor. É um bairrozinho que, para a gente que vem da periferia, é um lugar que a gente encontra, que a gente pode, que cabe no nosso bolso, que eu mesmo gosto daqui porque é a condição que eu tenho de conviver aqui e é isso. (Luciana, 2025, n. p.)

Luciana menciona a desapropriação de algumas casas localizadas às margens dos canais que atravessam a comunidade, na rua onde Isabela reside. As famílias foram realocadas em apartamentos no bairro Novo Jaçanã. Essa ação esteve vinculada a programas habitacionais dos governos estadual e municipal, que também atenderam outros bairros afetados pelas enchentes de 2021 e 2022. Luciana demonstra preocupação, pois as casas antes ocupadas permaneceram em ruínas após uma demolição parcial que deixou os escombros para trás. Para ela, esse é um gesto de negligência em relação ao Gogó da Ema e pode contribuir para o surgimento de mais discursos que marginalizam essa região da cidade. Por outro lado, ela também sugere uma das mudanças que acredita poderem melhorar a qualidade de vida na comunidade.

Jucigleide, Edileuza, Laudiene, Isabela e Luciana, observam as mudanças ocorridas na comunidade no decorrer de sua história, testemunham algumas das relações que estabeleceram com esse território, e conversam como esse diálogo contribuiu para a construção de um senso de pertencimento que consubstancia suas identidades. Elas afirmam esse lugar quando narram sobre as memórias da infância, discutem os prós e os contras de permanecerem no Gogó da Ema e esboçam o apreço que possuem, apesar das dificuldades. Também lamentam as perdas ocasionadas pelas mudanças históricas, mas há quem entre elas celebre as novidades, como é o caso de Laudiene, que em outros trechos de suas falas menciona seu gosto pelo uso da *internet*. Seus relatos trazem à superfície implicações dialógicas com o território que continuam a transformá-las, a despeito de suas vontades.

3. 3. As casas

Cientes dessas considerações, observarei, a seguir, como Rosemeire, Laudiene, Adilene e Isabela concebem suas casas e quais são as percepções predominantes em torno desse espaço de intimidade, que carrega histórias de muitos enfrentamentos e lágrimas. Para elas, ter a casa própria representa uma grande conquista e, nesse sentido, Rosemeire, Laudiene e Adilene, em suas narrativas, fazem questão de enfatizar o quanto lhes foi custoso alcançar esse sonho, bem como o orgulho que sentem por realizá-lo.

Esse esforço, como destaca Joice Berth (2023), não ocorre de forma isolada, mas se insere em um contexto de desigualdades estruturais:

> [...] A feminização da pobreza deve ser avaliada mediante o crescente número de mulheres que assumem e cuidam sozinhas de suas famílias. Especialmente nos polos urbanos de moradia ou ocupação mais precária, em que a informalidade e a insegurança na posse é uma ameaça constante. Não é difícil traçar uma correlação entre esse fato e a divisão sexual do trabalho, que coloca as mulheres, sobretudo negras e pobres, em condição de baixa remuneração ou de informalidade, o que dificulta muito a aquisição da casa própria. Às vezes, os recursos limitados não permitem alugar um imóvel em outro local que não sejam as partes mais críticas das periferias ou áreas favelizadas. (Berth, 2023, p. 183)

Dessa forma, as trajetórias dessas mulheres revelam não apenas o esforço individual, mas também a resistência frente a um contexto socioeconômico que historicamente restringe o acesso à moradia segura e digna. A casa própria se torna, portanto, não apenas um espaço de intimidade e acolhimento, mas também um símbolo das estratégias e da resiliência que essas mulheres desenvolvem para enfrentar desigualdades estruturais e precariedades cotidianas.

Se há uma unanimidade entre as três primeiras quanto à alegria que sentem diante de seus domicílios, entre as mulheres, Isabela é a única que demonstra sua insatisfação, dada a precariedade da rua em que reside e a presença de um canal poluído em frente à sua residência:

> É. Eu fico assim pensando, mas como é que eu não vou ter uma casa suficiente para me morar e tudo. Eu penso isso é todo dia, meu filho. Eu penso isso é todo dia. Eu não tenho uma casa suficiente para mim morar e tudo. E eu sofro muito também aqui. Eu penso assim, se chover muito, tem outra enchente e a gente não tem para onde, não tem uma casa. Não tem uma casa em um lugar melhor para a gente acalmar a cabeça. Deitar tranquilo de noite. Não tem, é isso. É isso. (Isabela, 2025, n. p.)

Assim como as demais mulheres, Isabela elucida em suas narrativas a presença do racismo ambiental que há décadas marca essa comunidade, cuja ocupação em uma região originalmente constituída por brejos é atravessada pela exclusão social e pelo racismo que estrutura o espaço urbano.

Ainda declara que a sua permanência se dá em função da ausência de recursos financeiros:

> [...] se eu tivesse condições, eu não estava mais aqui não. Assim, eu tinha comprado uma casa em outro lugar para mim morar. Consegui uma casa em outro lugar para mim morar. Mas não deu ainda. (Isabela, 20225, n. p.)

A “escolha” de uma região de risco para viver não ocorre por acaso, mas reflete, na história da cidade, um processo de ocupação da malha urbana orientado pela segregação e pelo preconceito. Essas mulheres somam-se a um numeroso grupo de pessoas, majoritariamente negras e empobrecidas, negligenciadas pela municipalidade e pelos órgãos do Estado, que, por volta das décadas de 1950 e 1960, alimentavam concepções de modernidade e de higienização do espaço público, tendo como referência os modelos urbanos das capitais nacionais e de países estrangeiros. Diante dessas investidas, a população empobrecida e negra era vista como indesejável e passível de controle.

No que concerne a situação ambiental da comunidade essa se insere nas discussões que concernem ao racismo ambiental, dadas as condições em que essa população vive, a esse respeito, André Luiz de Souza Filgueira (2021) compreende que:

> [...] o racismo ambiental consiste em práticas revestidas em injustiças sociais e ambientais sobre grupos étnicos vulneráveis. Então, sob esse filtro, percebe-se que a carência de cidadania incide em grupos historicamente marginalizados, como por exemplo, indígenas e negros. Vale enfatizar que eles são marginalizados em virtude dos traços fenotípicos, identificados pela presença de melanina. Esse fato é determinante na ocupação desigual das espacialidades urbana e rural. É contra a desigualdade espacial urbana que a sociedade civil afro-norte-americana se levantou, na segunda metade do século passado, clamando por justiça social, reivindicando a cidadania no âmbito nacional. Essa desigualdade, letal a tais grupos étnicos, é orquestrada pelo Estado [...] (De Souza Filgueira, 2021, p. 191)

Situar a comunidade nessas discussões expõe mais uma camada que recobre as existências dessas pessoas, assim como chama a atenção para a responsabilidade do Estado brasileiro, no que concerne à imposição de condições sociais que são desfavoráveis a essas populações na história do país. Assinalar o conceito de racismo ambiental nesse trabalho dissertativo evidencia a situação socioambiental da população do Gogó da Ema e atualiza de forma crítica os desafios que essas pessoas enfrentam neste âmbito.

Marcados pela desigualdade socioeconômica e excluídos de uma partilha simbólica reservada às camadas mais abastadas, esses sujeitos encontraram outras formas de construir sentidos e práticas sociais, como a busca pela água, as quermesses, o esforço das crianças para obter alguma renda, ou as lavadeiras que entretinham seus filhos e netos nas margens do Rio Cachoeira enquanto trabalhavam. Também se destaca a presença de contadores de histórias, como **Seu Joaquim**, responsáveis por transmitir modos de ver e de estar no mundo, rentes à realidade dessas comunidades. Na condição de produtoras de sentidos e práticas sociais próprias, essas experiências podem ser compreendidas como formas de resistência ao preconceito e à segregação simbólico-espacial.

As narrativas de Isabela revelam sentimentos de insatisfação e insegurança, que elucidam os problemas que historicamente desafiam a comunidade. Falar sobre sua casa ativa memórias de desabrigo e de perigo, acumuladas ao longo dos trinta anos em que reside nessa região da cidade. Em

contraposição a essa percepção, Rosemeire expressa uma compreensão distinta sobre o espaço doméstico, associando-o ao conforto e à realização pessoal. Para ela, a casa é símbolo de conquista e estabilidade. “A casa, para mim, é o meu conforto. Adoro ficar na minha casinha. Amo ficar no meu cantinho. Por mais simples que seja, mas é o meu cantinho” (Rosemeire, 2025, n. p.). Ela se lembra de que sua família jamais conquistou o sonho da casa própria, costumava morar em avenidas e ainda expressa que: “Hoje, graças a Deus, eu tenho minha casinha própria, que é fruto do meu trabalho” (Rosemeire, 2025, n. p.). Sua conquista se sobrepõe às adversidades que se apresentam em sua vida, pois possuir seu espaço domiciliar significa uma ruptura das condições que sua família experimentou e é fundamental para a afirmação da dignidade enquanto mulher negra. Rosemeire ainda complementa ao dizer que gosta de sua casa, do cotidiano que vive, e que não há situações para lamentar, mas enfatiza a necessidade do respeito entre as pessoas, sobretudo com as mulheres.

As percepções reveladas por Rosemeire em suas narrativas se apresentam semelhantemente nas falas de Laudiene, para quem a casa própria também é a afirmação de sua dignidade e legitimidade enquanto mulher negra:

> Eu cheguei aqui no Gogó na faixa dos meus vinte e oito anos [...] já era da batalha. Era “batalhadeira” [...] Já tinha entendido. Com meus vinte e oito anos, eu já tinha já o meu cantinho, o meu barraquinho. Quem estava fora via quem estava dentro, quem estava dentro via quem estava fora. Mas já era meu. Do meu suor, do meu trabalho. E é esse barraquinho que eu moro, que criei meu filho. (Laudiene, 2025, n. p.)

Embora num primeiro momento as condições de sua moradia fossem precárias, Laudiene considera a honestidade com que a conquistou, pois, em sua concepção, é imprescindível a conquista de bens materiais por esforços próprios. O espaço domiciliar que adquiriu aos vinte e oito anos é onde continuou a residir e pôde presenciar seu filho crescer e ‘ganhar o mundo’.

Com o passar do tempo, adaptou sua casa conforme suas possibilidades, até que o espaço tomasse a forma que sonhou. A esse respeito, declara que:

> A minha casa hoje, para mim, está ótima. Está ótima. É um palácio pra mim. Não molha, no lugar que eu durmo, não molha, não é? Tenho água em casa, tenho energia. Naquele tempo não tinha nem água e nem energia quando eu vim para aqui. Está entendendo? Nem água e nem energia. Hoje em dia eu tenho até a minha água em casa, tenho a minha energia, tenho a minha internet. E hoje em dia ninguém fica mais sem uma internet, né? (Laudiene, 2025, n. p.)

Para Laudiene, a casa ganhou atributos de palácio, pois, por muito tempo, viu-se submetida a condições insalubres, em um contexto que também era a realidade da maioria das famílias da comunidade. À sua volta, predominavam a ausência de saneamento básico, o acesso precário às redes de energia e de abastecimento de água, além do lamaçal formado pelas chuvas, que por vezes resultavam na inundação do território. Essas eram algumas das condições socioambientais e infraestruturais que compunham o cotidiano dessa população. Por isso, quando afirma ter conquistado

uma casa com condições mais dignas, Laudiene também se refere às melhorias percebidas em seu entorno, aspectos que se articulam à constituição de seu ambiente doméstico, em permanente inter-relação com o espaço comunitário.

A narrativa de Laudiene vai ao encontro dos relatos de Adilene, por ser uma mulher que também afirma sua dignidade por meio da conquista da casa própria e em boas condições. À semelhança de Laudiene, residiu em um 'barraco' na comunidade que foi sendo transformado aos poucos:

> Quando eu estava para Canavieiras, eu já estava com 36 anos. E aí, o que acontece? Construí essa casa lá, vendi essa casa lá, foi a minha trajetória. Vim para aqui, para Itabuna, que aí eu vim para o Gogó da Ema, comprei um terreno. Era um barraco, na verdade. E, com muita luta, eu consegui construir minha casa. Foi tudo aos poucos. Foi muito tempo [...] Uns cinco anos para conseguir chegar onde ela chegou. Mas ela chegou. Hoje, eu estou muito feliz. Hoje, eu tenho a minha casa. Graças a Deus. Fico feliz por não estar morando de aluguel, porque eu, com certeza, hoje, morar de aluguel é uma coisa horrível, é muito difícil. (Adilene, 2025, n. p.)

Adilene está há cerca de vinte e cinco anos no Gogó, mas permaneceu por quase três anos em São Paulo, com o objetivo de conseguir dinheiro para adquirir seus bens materiais. Depois retornou para a Bahia, construiu uma casa em Canavieiras, na Bahia, só depois comprou um terreno na comunidade e começou a construir seu 'barraco'. Já para erguer sua casa de blocos, estima ter levado cerca de cinco anos, resultado que a enche de orgulho.

As narrativas de Adilene e Laudiene em torno da conquista da casa própria se relacionam com inúmeras histórias de mulheres negras, que também experimentaram esse processo de afirmação da dignidade, autonomia e de suas identidades negras. Somam-se a esse grupo de mulheres Rosemeire e Isabela, que também relatam as contradições e afetos que permeiam suas presenças na comunidade. Em particular, no que concerne às diferentes formas de conceber os espaços que conquistaram, embora revelem o sentimento de ameaça diante das enchentes que, por vezes, ocasionam perdas materiais e as ofendem, em termos de humanidade.

Essa realidade notabiliza a tensão entre o direito formal à moradia e as condições concretas de ocupação e preservação desse direito. Como observa Joice Berth (2023):

> Infelizmente, em toda a sociedade que foi alienada da necessidade de debater o espaço urbano e suas questões, não se discute com a devida seriedade o fato do direito à moradia digna já ter sido reconhecido e sancionado como pressuposto para a dignidade da pessoa humana, 36 desde 1948, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, além de ter sido adicionado e propagado pela Constituição Federal de 1988, e que isso, portanto, coloca como um dever da União, dos estados e dos municípios trabalhar corretamente para assegurar que esse direito básico se cumpra. (Berth, 2023, p. 63)

Dessa forma, as experiências de Adilene, Laudiene, Rosemeire e Isabela não apenas refletem conquistas individuais, mas também revelam as lacunas existentes entre direitos legais e a realidade

concreta das mulheres negras em territórios periféricos, mostrando como a moradia se torna um espaço de luta, cuidado e afirmação de dignidade. Não poderia prescindir de discutir, mesmo que de maneira breve, algumas das noções que as mulheres compartilharam nas entrevistas, articular seus pensamentos em torno do conceito de "casa" e aproximar um pouco essa pesquisa dessa discussão.

E, na verdade, discutir as experiências de mulheres negras aciona inúmeras questões que permeiam e fundam as realidades que se desenham na história brasileira. Sem estudar a fundo a presença histórica dessas pessoas, não é possível alcançar uma compreensão mais acurada da história do país, e sincera. Por conseguinte, irei discutir as relações que as mulheres apresentam com o Rio Cachoeira e me proponho a pensar, por meio dos relatos das mulheres, como esse corpo d'água se relaciona com essa comunidade.

3. 4. O rio

Apesar de o Rio Cachoeira muitas vezes assumir a forma de uma ameaça na história da comunidade, sua presença também significava uma alternativa de sobrevivência para os moradores do Gogó da Ema, numa época em que sua degradação ainda não era uma realidade. De um lado, o rio se apresenta como uma das grandes questões para essa população e, de outro, para algumas famílias, permanece como fonte de alimento, mesmo poluído. Face a esses aspectos presentificados nas experiências da comunidade, observarei a seguir as narrativas de Jucigleide, Laudiene, Isabela, Nilza e Luciana, nas quais mencionam suas memórias, percepções e sentimentos diante dos desafios. Assim, tentarei compreender as relações que as mulheres estabelecem com o rio e com as enchentes.

Em sua narrativa, Jucigleide aponta a importância do rio para sua família e para as pessoas que viviam nas proximidades de suas margens, descreve as relações que a população estabelecia, assim como lamenta seu atual processo de degradação:

> Esse rio Cachoeira mesmo, era um rio que era um meio de sobrevivência pros moradores daqui do Sarinha, aqui do bairro Gogó da Ema, viu? Que muitos pais de família criavam seus filhos na pedra do rio, né? Lavavam roupa de ganho no rio, ali pescavam, e aquele peixe vendia pra comprar um arroz, um feijão, uma farinha, um café, um açúcar, um pão pro seu filho. E hoje em dia a gente olha pra esse rio Cachoeira, é uma tristeza, a gente não pode fazer nada por ele, a situação que ele tá. Inclusive mesmo, minha mãe era uma das lavadeiras, minha mãe lavou muitos anos roupa de ganho, e assim, **minha mãe me contava que a última vez que ela tava lavando roupa, que ela acabou de lavar roupa, lavou as roupas tudo, chegou em casa, ela sentiu dor e me teve. Quer dizer, quase eu nascia numa pedra do rio, né?** Minha mãe lavando roupa pra sobreviver, pra trazer o pão de cada dia, pra colocar na mesa pros meus outros irmãos, que a gente fomos criados como só mãe, mãe solo, sem pai [...] (Jucigleide, 2025, n. p., grifo nosso)

Suas memórias reconstroem cenários de um período em que a comunidade estabeleceu uma intensa intimidade com o rio e testemunham sobre uma cultura comunitária que se organizava em torno de um tempo e espaço diferentes. Jucigleide demonstra como o processo de urbanização provocou mudanças nos modos de vida, nos paradigmas sociais e como os seus efeitos danosos se apresentam, por exemplo, por meio da cisão de práticas sociais e formas de viver que, apesar de precarizadas, eram mais sustentáveis. Sua mãe é uma exemplificação de como as mulheres negras dessa e de épocas anteriores possuíam um contato implicado com o meio ambiente, e se valiam desse diálogo como uma maneira de sobreviverem à dureza da realidade. Talvez, a poluição do rio seja um símbolo da profanação que a descrição de Jucigleide consegue elucidar.

Os cenários rememorados por Jucigleide permanecem, em parte, adormecidos no passado histórico percorrido pela comunidade, pois ainda existem famílias que estabelecem relações semelhantes com o rio, que, apesar de poluído, ainda atua como fonte de vida. E, se este ainda possui uma faceta que alivia as dificuldades econômicas da população, também apresenta seu comportamento natural de avanço sobre suas margens, quando há chuvas em demasia. Esse acontecimento natural acarreta um processo de destruição material da comunidade, que também lhes deixa marcas psicológicas.

O desespero da população diante dessa situação é descrito por Jucigleide em seu relato, no qual menciona as perdas materiais sofridas pelas pessoas que residem nas proximidades de canais e do rio nas enchentes ocorridas em 2021 e 2022:

> [...] depois da enchente, a gente ficou muito assustado, ficamos muito ‘recontragidos’ com a enchente [...] A gente viemos a sofrer uma enchente, um acidente, realmente um acidente. O que nós perdemos tudo, que até hoje nós ainda não conseguimos construir. Eu falo nós, porque foi muita gente. Não conseguimos ainda comprar os nossos objetos, que a gente perdeu na enchente. Estamos lutando pra conseguir, né? Mas eu creio assim que Deus vai estar abrindo as portas, vai continuar abrindo, dando a abertura da porta de emprego, que a gente possa trabalhar e com o nosso salário, comprar o que nós necessitamos, que nós precisamos colocar no local, no lugar do que a enchente destruiu, viu? E o povo tem que ter a visão que o Gogó da Ema é um bairro normal, né? (Jucigleide, 2025, n. p.)

Suas percepções explicitam o racismo ambiental que vitima a comunidade e o preconceito que criam barreiras inibidoras de novas compreensões sobre esse território. A histórica marginalização vivida pela população dessa região da cidade, ainda a faz sofrer com muitos estigmas que inviabilizam a visualização do Gogó da Ema como um bairro, sobretudo, que carece da atenção dos poderes públicos de forma a possibilitar a humanização dessa espacialidade. Jucigleide aponta que uma das razões que justificariam a intensificação da violência das águas foi a ausência da limpeza dos canais, que com o acúmulo de sujeira e outros resíduos gerou um transtorno maior.

Diante dos relatos, valho-me das observações do pesquisador Marcelo Firpo Porto (2013):

> [...] os centros urbanos latino-americanos apresentam outras características típicas importantes relacionadas à precariedade das políticas e dos serviços públicos, como a falta de saneamento, de moradia e transporte adequados, de serviços básicos de saúde, e a existência de áreas de risco de inundações e desmoronamentos em periferias urbanas e favelas, o que torna ainda mais perigoso viver nas zonas de sacrifício. Ou, ainda, a presença de comunidades quilombolas e indígenas em espaços urbanos, além das pressões decorrentes da especulação imobiliária que geram remoções, intensificadas mais recentemente pela iminência de grandes eventos, como a Copa do Mundo e as Olimpíadas. (Porto, 2013, p. 134-135)

Essa análise concebe que os problemas enfrentados pela comunidade do Gogó da Ema não são eventos isolados ou fruto do acaso, mas sim consequência de políticas públicas insuficientes e de processos estruturais de exclusão urbana. Os relatos das mulheres mostram, ainda, que os impactos dessas condições, como enchentes, sujeira acumulada e negligência estatal, atingem de forma desigual os corpos e os territórios negros e periféricos, configurando um racismo ambiental que atravessa o cotidiano e a experiência do pertencimento comunitário.

O impacto dessas desigualdades e negligências se torna visível nas experiências diárias das moradoras. Por exemplo, Luciana faz menção aos maus hábitos de alguns moradores, que acumulam lixo, e de outros, que o descartam nos canais. Ela reitera que há coleta regular, mas destaca que não há respeito a essas regras por parte de alguns moradores. Diz também que é comum encontrar ratos no quintal, mencionando que eles saem do canal e entram nas casas das pessoas, o que gera certo desconforto.

Entre os problemas que enumera, o que mais lhe preocupa é a proximidade de sua casa com o canal:

> [...] fui muito prejudicada na primeira enchente, na segunda tornei ser prejudicada. Com essa chuva, com essa chuvarada toda que está vindo aí, a gente já fica, quando começa a chover forte, a gente já fica já na expectativa, eu mesmo já fico em pânico quando fala que vai ter não sei quantos milímetros de água, de chuva, só em um dia, que é por mês inteiro. Eu já fico assustada, porque eu tenho a impressão que vai ter nova enchente, porque na de 2021 não perdi a vida, só não perdi a vida, graças a Deus, mas o resto de bem material perdi tudo, só consegui salvar só os documentos [...] (Luciana, 2025, n. p.)

Seu relato testemunha o estado de tensão que a comunidade experimentou após as enchentes ocorridas nos anos de 2021 e 2022: na primeira, as águas cobriram os telhados das casas e, na segunda, chegaram a subir um metro de altura. Luciana também descreve o cotidiano que passou a viver, pois a chuva passou a representar um sinal de perigo e, caso chovesse no período da noite, ficava de vigília, com receio de que as coisas voltassem a se repetir.

De acordo com Laudiene, a maior enchente que o Gogó da Ema experimentou ocorreu há cerca de cinquenta anos e só voltou a se repetir em 2021, pois a de 2022 não atingiu a mesma proporção. Em suas palavras:

> A maior enchente que teve de ofender mesmo o Gogó, foi essa, né? De quatro anos atrás. Teve uma de, acho que uns 50 anos atrás, que foi o que o Sarinha estava nascendo ainda, tudo era horta, né? Era no tempo dos horteiros, teve uma enchente grande, né? Aí, depois disso, veio ter essa agora, grande mesmo, de lavar o telhado, de ficar todo mundo desobrigado, foi dessa agora, de quatro anos. Eu perdi tudo, menos a vida, né? Acabou com tudo, mas a casa ficou de pé, graças a Deus, né? A casa ficou de pé. (Laudiene, 2025, n. p.)

Laudiene conta que, décadas atrás, era comum ocorrerem alagamentos na comunidade; isso a deixava assustada, mas os barracos já eram construídos com o balaústre alto e a água passava por baixo. Narra um momento da história no qual o Gogó da Ema nascia junto aos bairros circunvizinhos. Essas regiões da cidade eram tomadas por hortas, e a água ocupava um lugar que, embora provocasse algum receio, não chegava a ser violento como as enchentes mais intensas que mencionou.

Por outro lado, Isabela, que reside na comunidade há cerca de trinta anos, relata suas experiências em relação às enchentes de outra perspectiva, ao dar ênfase à quantidade de inundações que enfrentou com a sua família e ao peso dessas situações em suas memórias. Se Laudiene descreve uma comunidade que se relacionava com esses eventos de forma mais tranquila, Isabela destaca sucessivos acontecimentos que marcaram a vida de sua família:

> Aí quando a minha mãe comprou um barraquinho aqui, era tudo assim, barraquinho de assoalho, não tinha nem uma casa de bloco, não tinha. Aí a gente foi ficando, ficando, enfrentando muita enchente. Não tinha canal aqui, aqui não tinha canal de jeito nenhum. Quem providenciou pra fazer o canal foi o Fernando Gomes, o ex-Fernando Gomes. E aí ele fez o canal e melhorou um pouquinho, melhorou um pouquinho. Aí depois a enchente veio, a enchente veio, veio, veio. E aí foi assim, a gente enfrentando enchente, aqui igual um mangue, aqui igual um mangue. E aí minha filha foi indo, aí fez, aí assim, melhorou. Todo mundo foi fazendo as casas de tijolo, as casas de bloco, todo mundo foi fazendo as casas de bloco, aí foi melhorando, melhorando, melhorando. Até hoje a gente tá aqui, até hoje a gente tá aqui. (Isabela, 2025, n. p.)

Isabela concebe sua relação com o rio e suas cheias como uma constante ameaça à sua vida, resgata sua história na comunidade como uma repetição incômoda de eventos desastrosos e aponta a presença de problemas que invadem o cotidiano desse território, para os quais as soluções são sempre paliativas. Desabafa diante dessas considerações: “Eu passei muita dificuldade aqui nas enchentes, perdi muita coisa. E também, para mim, até hoje não teve solução nenhuma” (Laudiene, 2025, n. p.). Ela expressa seu cansaço em relação ao Gogó da Ema; contudo, não nega as mudanças positivas pelas quais a comunidade passou. Para ela, voltar a vivenciar as enchentes ocorridas em 2021 e 2022 acentuou seu sentimento de revolta e descrença. Em seu relato, Isabela se concentra em construir um argumento que dê conta de dizer como a comunidade enfrenta problemas que se arrastam há décadas e para os quais as soluções permanecem insuficientes, por serem apenas paliativas.

Entre as narrativas nas quais as mulheres fazem referência as relações que estabelecem com o rio e as inundações, Nilza é a única que lista as perdas que sofreu, o que contribui para a compreensão da proporção dos prejuízos vivenciados pela comunidade:

> Essa enchente, eu perdi tudo. Perdi minhas coisas, sofá, cama, guarda-roupa, cômoda, televisão, geladeira. Então, pra gente não ficar, não perder as coisas, eu fui no Caíque e uma moça me deu cartão, foi que comprei uma televisão e comprei uma geladeira. Comprei as coisas, lençol, cama, colchão, entendeu? Aquela enchente foi de arrasar. Eu chorava de dia a noite [...] meu fogão, eu cozinhava de lenha, porque o fogão esbagaçou todo, o botijão a enchente carregou, até hoje ninguém sabe onde é que tá [...] eu perdi foi dois sacos de galinha entre frango, franga e galo. Foi tudo pro mato, foi tudo pro lixo. Tudo naquele barraquinho ali, 'ó'. E eu não quis mais criar, não. Porque as coisas de Deus, quem sabe é ele, pode mandar outra enchente e acabar nossas coisas de novo. Mas Deus tá no controle, entendeu meu filho? Até hoje, quando eu me lembro, chega e sei lá, eu fico 'matrizada'. Mas com a fé em Jesus, não vai ter mais enchente, Deus não vai deixar. (Nilza, 2025, n. p.)

A minúcia com que Nilza descreve suas perdas materiais demonstra o impacto do avanço das águas sobre a comunidade e aponta a produção de mais vulnerabilidades socioeconômicas, o que acabou por gerar uma intensificação ainda maior dos problemas já presentes nesse território. Além de realizar uma listagem do prejuízo, também expressa como sua vida psíquica foi afetada e o trauma que adquiriu ao viver essas experiências desestabilizadoras. Uma de suas respostas a essas situações, que soa significativa em sua narrativa, foi sua decisão de desistir da criação de alguns animais, pois os que possuía foram levados pela inundação. O tom da narrativa de Nilza é muito similar ao de Isabela; ambas compartilham insatisfações que as exasperam diante dos prejuízos decorrentes das enchentes.

Por conta de as mulheres residirem nas proximidades de canais e ocuparem regiões que pertencem originalmente à planície de inundação do rio, a probabilidade de que ocorram novas inundações é factual. Ao analisar, por meio de suas narrativas, as relações que afirmam estabelecer com o rio, que possui entre suas faces a de vida e a de destruição, percebi que existe uma ambiguidade no diálogo entre a comunidade e esse corpo d'água. Essa tensão presente nesse relacionamento entre seres humanos e natureza revela que essas e outras contradições constituem as identidades de Jucigleide, Laudiene, Isabela, Nilza e Luciana, as quais estão implicadas dialogicamente com esse território e com o Rio Cachoeira, tornando-as até indissociáveis quando se tenta visualizar a formação dessa amálgama constituída por indivíduos racializados e um meio vivo.

Tendo em vista essas reflexões, deparei-me com mais um dos aspectos importantes para a compreensão de como se dá a construção das identidades de algumas das moradoras do Gogó da Ema, que se encontram situadas em um campo de tensões e contradições que atravessam suas trajetórias. O Rio Cachoeira e suas inundações são exemplos dos atritos que essa comunidade experimenta em sua história coletiva, sendo que vivenciar esse território exige uma implicação que parte do individual para o coletivo e geram fazeres, saberes e valores que são compartilhados e passam a reger a conduta dessa população como um todo.

3. 6. Violência e marginalização

Por meio da análise das narrativas de Jucigleide, Jucimara e Isabela, sobressaem-se formas de ser e de saber construídas em comunidades marginalizadas em decorrência do racismo e dos processos de discriminação. É importante considerar que, no contexto mais amplo da cidade de Itabuna, o Gogó da Ema carrega uma história de estigmatização e exclusão, o que ajuda a explicar as posturas de Isabela e os discursos que emite. Para compreender como as mulheres se relacionam com essa realidade, volto-me agora aos relatos de Jucigleide, Luciana, Adilene, Maria da Conceição e Rosemeire, que narram suas percepções e experiências diante do preconceito e do racismo que o Gogó da Ema continua a sofrer, fatores que, devido aos estigmas, ainda provocam receio na população externa.

Quanto a isso, alinho-me às observações de Joice Berth (2023), que reflete:

> Porque a habitação funciona como principal ordenador do espaço. As pessoas não têm o hábito de transitar muito além do entorno de onde mora, exceto quando se deslocam para utilizar equipamentos de lazer ou esporte, como estádios e museus, cinemas e teatros, clubes poliesportivos etc. Nossa tendência é circular nas proximidades de nossa casa e bairros vizinhos. Essa é uma das questões. Ao confinar os indesejáveis (ou o outro grupo social construído pela colonialidade) em espaços longe das áreas onde se pretende manter a visualidade branca, se exercita a armação das hierarquias espaciais. Ou seja, nos centros urbanos, onde é inevitável o encontro de entes sociais distantes das hierarquias, não se pode construir habitação social. (Berth, 2023, p. 71)

Berth (2023), observa como a ordenação do espaço urbano obedece a critérios raciais e que de maneira "natural" esse movimento obedece a princípios racistas e coloniais, sendo que a manifestação desse poder branco e eurocentrado se manifesta intensamente na arquitetura e na maneira com a qual pensamos os espaços que habitamos individual e coletivamente. Seria, portanto, a arquitetura urbana mais um campo discursivo e concreto em que podemos pensar as presenças negras mais uma vez violentadas e comprometidas em sua circulação espacial, num reflexo direto das relações étnico-raciais.

Para ilustrar essas dinâmicas de preconceito e estigmatização no cotidiano, recorro agora à experiência de Luciana, que reside na comunidade há cerca de onze anos e vivenciou diversas situações em que se deparou com o desconhecimento das pessoas sobre o local, reforçando o preconceito e o receio de aproximação. Entre os episódios que vivenciou, escolheu um dos mais marcantes:

> [...] E, conviver aqui no Gogó, eu aprendi a não ter medo. Aprendi a encarar as coisas de frente, como elas são. O que eu quero dizer em encarar as coisas de frente? Entender que eu moro em uma favela. Então eu aprendi a viver sem o medo. Porque tem muita gente que mora em favela que morre de medo. Eu, antes, quando vim morar logo aí, logo quando pegar o transporte aqui pra ir na rua, que botava o endereço que era Gogó da Ema, eles pulavam fora que não queria vir. Então, eu acabava falando pra eles que não era assim do jeito que o povo...

> que não era assim perigoso, como o pessoal falava, algumas pessoas falavam. E com isso eu fui aprendendo até hoje. Eu convivo aqui graças a Deus. Moro aqui há 11 anos. Nunca tive problema com ninguém. Nas ruas que eu morei, **nunca tive problema com senhor nenhum**. E é isso. (Luciana, 2025, n. p., grifo nosso)

Em sua narrativa, Luciana não nega a existência de possíveis perigos; possui consciência de que vive em uma região da cidade precarizada e relata que se perceber nesse contexto exigiu-lhe a construção de uma postura mais realista, para que pudesse viver com mais tranquilidade e sem receios desnecessários. Por estar inserida em uma comunidade estigmatizada, em parte por conta da presença do crime organizado, Luciana se viu, muitas vezes, no papel de educar as pessoas sobre como as coisas de fato ocorrem nessa realidade. De modo geral, o ato de solicitar um transporte para se deslocar a regiões periféricas que carregam algum estigma perpassa o desconforto da recusa por parte dos motoristas. Ela desmistifica os discursos que projetam no Gogó da Ema a ideia de perigo e aponta os exageros, que possuem uma relação intrínseca com o racismo e o classismo.

Rosemeire se alinha a uma mesma compreensão. Em seu relato, destaca que na comunidade existem muitas ‘pessoas de bem’, que precisam da atenção do poder público, pois há muitos problemas a serem solucionados. Em suas palavras:

> Mais que só meu filho tem 14 anos. Eu moro aqui mais de 20 anos. Desde quando eu moro aqui, que nunca mudou. A única coisa aqui que muda no nosso bairro são as casas que antes era de “taiba”. E hoje, graças a Deus, nós todos procuramos ter uma casa melhor. Mas em convivência, não muda nunca. Era bom que os órgãos olhassem mais para o bairro que eles chamam de Gogó da Ema. Porque é muito... Como é que se fala um bairro? As pessoas têm muito preconceito. As pessoas têm muito preconceito pela gente aqui no Gogó da Ema. Mas só que esquece que tudo que tem aqui tem todos os bairros. Não tem nenhuma diferença. Só que é muito preconceito. **E aqui mora muita, muita gente. Muita gente mesmo de bem.** Era bom que os órgãos olhassem mais, dessem mais atenção ao bairro, melhorassem mais o bairro, as ruas. (Rosemeire, 2025, n. p., grifo nosso)

Suas falas chamam a atenção para o contínuo processo de desumanização vivido pela comunidade e destacam a presença de muito preconceito e a ausência efetiva da municipalidade e do Estado. Ela ainda acrescenta: “Eu gostaria que o Gogó da Ema crescesse para melhoria, mas depende muito dos órgãos competentes, mas os órgãos competentes não lembram dos moradores do Gogó da Ema” (Rosemeire, 2025, n. p.). Rosemeire demonstra sua criticidade, pois nota que, ao mesmo tempo em que vê esse território sofrer com o racismo e a precarização, percebe uma acriticidade da população externa, enredada por discursos que enfatizam a criminalidade e o perigo apresentado pelo Gogó da Ema. Há, portanto, a presença de barreiras simbólicas e materiais que inibem uma compreensão mais acurada de como essa realidade é produzida por fatores históricos, sociais, raciais, políticos, econômicos e outros mais, que, se considerados, podem servir a uma análise ainda mais aprofundada.

Jucigleide se aproxima da mesma compreensão apresentada por Luciana e Rosemeire, pois, como elas, se percebe envolvida em uma região da cidade que é alvo de muita discriminação, sobretudo racial, e compartilha da mesma percepção que Rosemeire ao observar a negligência por parte dos poderes públicos:

> Então, assim, não tenho o que dizer. E a gente moramos aqui num bairro que somos esquecidos, somos esquecidos pelas autoridades aqui. Prefeitos, todos governantes, não tem a visão, aquela visão de cuidar do nosso bairro. Então, nós somos um bairro muito pobre, carente de ajuda, né? Nós precisamos muito de ajuda pra dentro do Gogó da Ema. (Jucigleide, 2025, n. p.)

Esses apontamentos de Jucigleide e Luciana demonstram que ambas entendem que estão situadas em uma região da cidade que sofre com um processo de precarização histórico, ou seja, compreendem que essa é uma realidade produzida por negligências municipais e estatais. A partir de seus relatos, deter-se na questão histórica é relevante, pois permite compreender melhor como se configuram as relações raciais na cidade de Itabuna e como esse campo de interações entre grupos sociais e territórios foi sendo constituído. Assim, diante das narrativas das mulheres sobre o processo de nascimento e crescimento da comunidade, percebe-se que é uma comunidade que já surge num contexto de exclusão social marcado pelo racismo e pelas desigualdades de condições. O fato de um grupo de pessoas ter se deslocado para uma região marcada por brejos e pela constante ameaça de enchentes é, por si só, revelador das relações sociais, raciais e políticas que estruturavam a cidade naquele período.

Além de denunciar as negligências sofridas pelo Gogó da Ema, Jucigleide reivindica que a comunidade ocupe uma nova posição na história da cidade, rompendo com os processos de discriminação e exclusão. Em suas palavras:

> Eu me sinto bem morar aqui, para mim é um bairro maravilhoso, não tenho o que me queixar. Apesar que a gente vive no meio da violência, a gente vive no meio dos preconceitos, porque para a visão de muitos nós moramos em favelas. E eu não acho isso, porque no meio de favelas, como eles são citados, sai médico, sai um enfermeiro, sai um psicólogo, sai uma massoterapeuta, sai um fisioterapeuta. Então, eu para mim, eu não me considero que eu moro em favela. E não tenho o que dizer, sabe? Nós sofremos muitos preconceitos, né? Hoje em dia, tudo, tudo, tudo, tudo hoje é um preconceito. E quando vem relatar do Gogó da Ema, aí que é preconceito, que o povo tem a visão que o Gogó da Ema é o pior bairro de Itabuna. Mas a gente não devemos enxergar essa situação, não devemos relatar, porque o Gogó da Ema é um bairro normal como qualquer outro bairro. Todos os bairros de Itabuna, até fora de Itabuna, tem violência, tem os bairros mais periféricos do que o outro. (Jucigleide, 2025, n. p.)

Sua reivindicação torna visíveis outras imagens e discursos sobre a comunidade, que ressaltam o movimento e a vitalidade desse território, o potencial das pessoas que nele vivem e a força de vontade para conquistar melhores oportunidades. Jucigleide descreve a realidade do Gogó da Ema de um novo lugar com a intenção de que essa população seja humanizada e reconhecida em seus direitos

e dignidade. Ela questiona o que há de pejorativo no uso da palavra favela e evidencia um contexto em que habitam pessoas que, à semelhança das que residem em outras partes da cidade, possuem sonhos e que merecem ser respeitadas em sua humanidade.

Tendo em conta a narrativa de Jucigleide, encontro em Joice Berth (2023) reflexões que dialogam com sua perspectiva:

> Em um mesmo espaço periférico, observam-se condições socioeconômicas diversas, com famílias em melhores circunstâncias e outras em piores condições. E podemos observar, sem grande esforço, que as famílias em piores condições são negras. Ou seja, temos periferias dentro da periferia. (Berth, 2023, p. 72-73)

Essas observações de Berth ajudam a contextualizar a fala de Jucigleide, descortinando que o Gogó da Ema, embora seja um território marginalizado e estigmatizado, abriga uma diversidade interna de condições socioeconômicas e trajetórias de vida. Assim, a resistência simbólica e afetiva expressa por Jucigleide não apenas questiona os preconceitos externos, mas também destaca a complexidade e a riqueza social do bairro, reforçando que, mesmo dentro de periferias, existem diferentes formas de organização, saberes e modos de enfrentar a exclusão.

Jucigleide menciona a presença de discursos que apontam a violência presente no Gogó da Ema, mas contra-argumenta ao dizer que os perigos estão por toda parte e não se restringem ao território da comunidade. Nesse mesmo sentido, Adilene também corrobora com suas afirmações:

> O Gogó da Ema para mim é como qualquer lugar. Porque hoje em dia não tem esse negócio de... Bairro, né? O que é ruim está em qualquer lugar. Para mim aqui eu não tenho o que falar. Justamente porque eu cheguei aqui no ano 2000, eu não tenho o que reclamar daqui. Eu não tenho o que falar. É o lugar onde eu consegui tudo o que eu queria até hoje. (Adilene, 2025, n. p.)

Adilene reconhece a presença da violência em todos os lugares e deslinda o que o Gogó da Ema representa em sua trajetória. Sua narrativa dialoga com as de Jucigleide e Rosemeire ao reafirmar a figura da "pessoa de bem" e ao significar a comunidade como o território onde alcançou seus objetivos, e não como um lugar perigoso reduzido à violência e à insalubridade.

Entendo que essa perspectiva dialoga com a análise de Berth (2023):

> Nas periferias e nas áreas favelizadas, temos condições assimétricas que não tiram famílias do bojo dos problemas inerentes ao território, mas oferecem algum alívio ou alguma segurança, uma vez que não estão no extremo da condição de favelizado ou periférico. (Berth, 2023, p. 73)

Berth (2023) assinala que as experiências periféricas possuem uma diversidade que escapa às percepções que concebem esses territórios como homogêneos e mergulhados em desordenamento. Por isso, ela propõe observações mais cuidadosas acerca dessas realidades. Dessa forma, os relatos

de Adilene, Jucigleide e Rosemeire mostram que a experiência da periferia é complexa e multifacetada: convivem com riscos e violência, mas também existem estratégias de cuidado.

Maria da Conceição compartilha do mesmo sentimento que Adilene. Relata que vivia em um povoado chamado São João do Panelinha, próximo à cidade de Camacã, na Bahia, e que, após a morte do marido em 2019, ao se sentir sozinha, decidiu mudar-se para o Gogó da Ema. Conceição declara: "Aqui, graças a Deus, não tenho parente aqui assim, mas tenho meus amigos. As pessoas que cuidam de mim" (Maria da Conceição, 2025, n. p.). Em seu relato, diz ter orgulho de morar na comunidade e de ser uma mulher negra, intitulando-se "negra do Gogó da Ema". Em suas palavras: "O que eu tenho a dizer daqui do Gogó é que eu amo o Gogó da Ema. Amo, me sinto bem morando aqui, graças a Deus, me sinto muito bem" (Maria da Conceição, 2025, n. p.). Seu afeto pela comunidade sublima as adversidades que enfrenta no cotidiano, e seu relato, somado ao das outras mulheres, situa o Gogó também como um espaço de amizade e bons encontros.

A história de Maria da Conceição e de Adilene retrata a comunidade para além dos problemas e estigmas, pois a afirmam também como um espaço de realização e de alegrias. Essas narrativas revisitam outras imagens presentes nesse território, questionam o processo de desumanização que marca a história do Gogó da Ema e são capazes de ressignificar os problemas enfrentados por sua população no cotidiano. Antes de mais nada, a comunidade é um lugar de pertencimento e de construção de identidades que encontram, nessa região da cidade, espaços para resistirem às pressões do racismo e das muitas desigualdades estruturais.

Nesse sentido, Nascimento (2022), em seus escritos, dedica-se a discutir o conceito e a concretude dos quilombos no país. Destaco um dos trechos em que ela reflete sobre o quilombo enquanto vetor das sociabilidades negras:

> O quilombo do Rio de Janeiro é uma favela, uma manifestação de dança negra – o Black Rio –, um trem da Central, uma nova escola do subúrbio. Estando o negro com outro negro já é um quilombo. Num sentido mais amplo é o seguinte: esteja o negro com o negro americano, esteja com o Pelé, ou consigo mesmo, e esteja com o branco se este não for o opressor.
> Desde Palmares, no século XVIII, em Pernambuco, tem sido assim. O quilombo nunca foi discriminatório, tem sido assim. Jamais uma favela rejeitou um branco nordestino, um mineiro. E ali a maioria é negra. Mas ela não rejeita porque a favela é o lugar do homem sem-terra. O quilombo da favela é forte porque ela é a união do homem que se apodera de um pedaço de terra e divide essa terra com vários outros. (Nascimento, 2022, p. 97)

Compreendo, a partir de Nascimento (2022), que o quilombo é um meio de materializar a solidariedade das pessoas negras em meio às situações adversas de racismo e opressão. Essa forma de reorganizar o espaço em resistência permanece, de certa maneira, no inconsciente da população negra. Entendo que o Gogó da Ema, embora não seja um quilombo per se, pode ser concebido como um modelo de sociabilidade e de afirmação de um grupo negro socialmente marginalizado, que de

alguma forma se reporta aos quilombos enquanto forma original de combate e de manutenção de suas corporeidades negras.

As narrativas de Jucigleide, Luciana, Adilene, Maria da Conceição e Rosemeire sobre o preconceito sofrido pela comunidade demonstram que o Gogó da Ema se localiza muito além da violência que lhe é atribuída, e que o receio das pessoas em relação a esse território é motivado mais pelo desconhecimento do que pela veracidade das narrativas que historicamente o estigmatizam. A moradora Jucimara relata que a comunidade, de fato, já foi muito violenta, a ponto de evitarem deixar as crianças brincarem livres nas ruas, pois havia conflitos entre gangues rivais e a presença do crime organizado era mais intensa. Narra que hoje o Gogó da Ema está mais tranquilo, embora não faltem paredões e caixas de som pelas ruas nos finais de semana, que acabam, muitas vezes, em conflitos, pois, segundo descreve, essas pessoas não sabem consumir bebidas alcoólicas. De acordo com Jucimara, ao longo dos anos, a comunidade passou por mudanças e distingue-se muito do que um dia já foi, especialmente no que concerne à violência.

Talvez a permanência de discursos que afirmam o perigo presente nessa região da cidade possua relação com esses períodos mais tensos que a população experimentou e, na verdade, constituam uma memória coletiva gestada ao longo da história e ainda persistente. Sobretudo se considerarmos que o processo histórico de marginalização do Gogó da Ema possui uma conotação racial violenta, assim como a presença de uma cultura racista que estruturou o processo de fundação da cidade de Itabuna e seu desenvolvimento na região sul-baiana.

Jucigleide, Jucimara, Isabela, Luciana, Adilene, Maria da Conceição, Rosemeire e Laudiene, por meio de seus relatos, reconstroem noções sobre o Gogó da Ema que revelam um território e experiências que ultrapassam as barreiras simbólicas e materiais aparentemente estabelecidas. Suas narrativas mostram que esse espaço não se reduz aos processos de precarização, marginalização ou aos estigmas que o caracterizam como perigoso e violento. Ao contrário, voltam-se para camadas inter-relacionadas que, em contínuo, compõem suas identidades raciais e demonstram o quanto essas mulheres estão implicadas dialogicamente com esse espaço-tempo comunitário que persiste e resiste em sua residualidade.

Segundo Milton Santos (2002), a geografia da percepção e do comportamento, que também possui laços com a psicologia e, sobretudo, com a psicologia social, compreende que cada pessoa apreende e significa o espaço de maneiras distintas. A definição geográfica em jogo, ancorada nessas subjetividades, considera a circulação dos indivíduos por espaços familiares e as fronteiras delineadas a partir desse processo de produção espacial individualizada, que também se coletiviza. No âmbito da geografia do comportamento, discute-se as tessituras de escalas espaciais próprias a cada pessoa, levando em conta a complexidade de seus cotidianos e dos trânsitos em suas espacialidades. Essas

noções reorientam as interpretações sobre o funcionamento e a organização do espaço, conduzindo à compreensão de que uma representação monolítica e homogênea, como se o espaço significasse "a mesma coisa para todos", configura uma forma de violação dos indivíduos; nesse sentido, Santos (2002) aponta a inviabilidade de soluções fundamentadas nessa concepção hegemônica face a essas novas maneiras de pensar as populações e as espacialidade em que habitam (Santos, 2002, p. 91).[79]

O diálogo dessas mulheres com esse território, em toda sua complexidade, revela que não habitam o Gogó da Ema veiculado em discursos racistas ou de alguma maneira preconceituosos, mas uma comunidade viva que carrega histórias, saberes e práticas que merecem ser compreendidas com acurácia e que não podem ser esgotadas por esse estudo.

Consoante essa compreensão, aciono Berth (2023), que argumenta:

> É imperativo centralizar as discussões urbanas em torno da racialização do espaço físico das cidades, uma vez que é inegável que o racismo está desenhado constantemente no território. Vivemos nos espaços experimentados pelo deslocamento das cidades coloniais, que se dividia basicamente em **casa-grande–senzala**, e pelo genocídio, que se apresenta como uma extensão revisitada do eugenismo. [...] (Berth, 2023, p. 108-109, grifos nossos)

O pensamento de Berth (2023) dá nome e materialidade às imagens que constituem a percepção e a concepção dos espaços públicos e privados. O modelo casa grande-senzala, criado no sistema escravista, também se perpetua e pode ser identificado nas cisões espaciais e raciais apontadas pelas mulheres do Gogó, sendo a comunidade, em si, mais um exemplo concreto da atualização histórica do poder colonial e de suas implicações. No cotidiano do Gogó da Ema, como mostram os relatos de Jucigleide, Luciana, Adilene, Maria da Conceição e Rosemeire, isso se manifesta, mas também dá origem a estratégias de afirmação da identidade, transformando a comunidade em um espaço de resistência e pertencimento. Portanto, compreendo que o Gogó, em si, é um território histórico de resistência dessa população negra no contexto da cidade de Itabuna, na Bahia.

Já Santos (1993) me dá uma noção que reforça a continuidade dos relatos e da argumentação, ao demonstrar como o poder público, por meio de políticas urbanas insuficientes e da criação de escassez, contribui para a manutenção das desigualdades nas periferias. Essa perspectiva entende que

---

[79] Na continuação de sua argumentação ele aponta que: Esta tendência representa, de certa maneira, uma ruptura com o economicismo e uma forma de restituição dos valores individuais. Parece entretanto difícil adotar esta abordagem excluindo qualquer outra, a começar pela consideração das variáveis econômicas do comportamento do indivíduo, função de sua situação na escala socioeconômica e de sua posição no espaço. Admitir uma significação individual do espaço que leva em conta condições pessoais interpretadas de um ponto de vista psicossocial, pode levar-nos a deixar de lado o fato de que espaço é definido talvez muito mais em função das diferenças de possibilidades econômicas concretas, abertas segundo formas diferentes e em diferentes escalas aos diferentes indivíduos[1]. De toda maneira essa tendência da geografia moderna está apenas em seus começos e, ainda que seja rica de promessas como uma abordagem parcial, ela ainda não foi capaz de comprovar sua validez (Santos, 2002, p. 92). No âmbito da minha pesquisa, considerar as possibilidades discutidas por Santos (2002) amplia tanto os recursos metodológicos quanto as perspectivas teóricas para interpretar os relatos das participantes e suas experiências na comunidade.

as experiências vividas pelas mulheres no Gogó da Ema não são acontecimentos isolados, mas resultados de processos estruturais que atravessam o território e moldam o cotidiano da comunidade:

> O próprio poder público torna-se criador privilegiado de escassez; estimula, assim, a especulação e fomenta a produção de espaços vazios dentro das cidades; incapaz de resolver o problema da habitação, empurra a maioria da população para as periferias; e empobrece ainda mais os mais pobres, forçados a pagar caro pelos precários transportes coletivos e a comprar bem caro bens de um consumo indispensável e serviços essenciais que o poder público não é capaz de oferecer [...] O poder público, entretanto, não age apenas de forma direta. Ele também atua de forma direta na geração de problemas urbanos, ainda que prometendo resolvê-los. [...] (Santos, 1993, p. 111)

As observações de Santos (1993) reforçam que as dificuldades vivenciadas no Gogó da Ema não são fruto do acaso ou de escolhas individuais, mas sim resultado de políticas públicas historicamente insuficientes e de mecanismos de exclusão planejados. Nesse contexto, os relatos das mulheres não apenas descrevem os impactos dessas desigualdades, mas também revelam práticas de resistência, cuidado e solidariedade que permitem à comunidade afirmar seu pertencimento e ressignificar o território para além das imagens estigmatizadas.

Tomando essas discussões como ponto de partida, na última categoria intitulada **experiências escolares**, proponho-me a discutir de que modo as mulheres se relacionam com a escola e como elaboram suas vivências e percepções em torno desse território educativo-formal, sem perder de vista o confronto existente entre os saberes e práticas produzidos no cotidiano da comunidade periférica e os conhecimentos legitimados pelas instituições de ensino.

3. 5. Os primeiros, ou os mais velhos

Nesta próxima etapa da discussão, procuro compreender como, em suas narrativas, Jucigleide, Jucimara e Isabela apresentam os saberes transmitidos pela comunidade, em especial pelas pessoas mais velhas, que tinham a responsabilidade de zelar pelo bem comum dos moradores e inspiravam respeito. Essas pessoas, conhecidas como “os primeiros”, aparecem nas falas de Jucigleide e Jucimara como fontes vivas de saberes. Em contraposição, os relatos de Isabela introduzem uma divergência, ao apontar como impossível a aquisição de aprendizados na comunidade. Também observo as possibilidades de desdobramento de seus relatos.

Jucigleide descreve como o contexto comunitário se organizava e exemplifica algumas das cenas nas quais os mais velhos demonstram a autoridade que possuíam, sendo também responsáveis pela educação das crianças e adolescentes presentes no Gogó da Ema:

> O que a gente aprendia com a comunidade, a gente via. A gente via, principalmente os mais velhos, a gente via ali o respeito deles. Então a gente tinha obrigação, por obrigação, respeitar

> os mais velhos da comunidade. Respeitar. Quando ele chegava, falava: “oh, a sua mãe está trabalhando, mas não faça isso que isso é errado. Não pode fazer isso que foi errado. Não vai para lá, não. Não brinca com isso, não brinca com aquilo, porque isso é errado. Sua mãe está trabalhando para te dar o que você precisa. Saia de rua”. Então, os vizinhos ensinavam, os vizinhos tomavam conta da gente também. Quando minha mãe saía para trabalhar, os vizinhos ficavam olhando a gente. O que a gente fizesse de errado, eles chegavam, contavam, minha mãe pegava a gente e batia. Batia na gente. Ela dizia, você está apanhando porque você fez isso e isso e isso. É assim que eu te ensino, não foi assim que eu te ensinei. Era assim que minha mãe educava a gente. (Jucigleide, 20225, n. p.)

Sua narrativa, entre outras coisas, sugere que o senso de solidariedade e de comunidade era mais presente na época, e ‘os primeiros’ garantiam a segurança das crianças e adolescentes na ausência de seus familiares. O papel dos mais velhos sugere que esse território tinha uma forma de organização baseada em valores coletivos, no qual as responsabilidades eram compartilhadas e cabia também aos demais moradores cuidarem desse espaço de pertencimento, apesar de serem conferidos a esse grupo de pessoas maduras um respeito e responsabilidade maiores.

Ela também descreve o perfil dos ‘primeiros’, onde o papel moral e ético que exerciam na organização da comunidade fica ainda mais evidente:

> É, aqueles vizinhos mais velhos, que eram aposentados, não trabalhavam, ficavam em casa, aí sempre ficavam olhando a gente [...] é, os primeiros [...] conheci um bocado, até hoje ainda tem [...] O que a gente aprendeu com os vizinhos mais velhos da comunidade, que era o respeito deles. Eles passavam o respeito deles para a gente, para poder ser respeitado. Eles passavam para a gente o que era certo e o que era errado também. Ensinava a gente, o que a gente poderia andar, o que a gente poderia fazer. (Jucigleide, 2025, n. p.)

De acordo com a narrativa de Jucigleide, essas pessoas eram portadoras de muita sabedoria e possuíam uma grande capacidade de observação, o que lhes permitia identificar os possíveis perigos e aconselhar os moradores a fim de evitar infortúnios. A promoção do respeito também fazia parte da conduta dos ‘primeiros’, o que marcou de maneira significativa as memórias de Jucigleide. Essas pessoas mais velhas formavam o núcleo de onde a comunidade partia e se estruturava, com seus valores, saberes e práticas que constituíam tanto a identidade coletiva quanto a individual desse grupo. A produção do espaço comunitário tinha como referencial fundante essas pessoas com mais experiência de vida.

Jucimara narra ter conhecido essas pessoas mais velhas, menciona que elas também foram responsáveis pelo seu amadurecimento no Gogó da Ema e diz que aprendeu: “Com a comunidade, vendo o jeito da comunidade e aprendendo de cada um” (Jucigleide, 2025, n. p.). O que reitera que seu aprendizado se deu por meio do convívio comunitário, onde a dimensão coletiva assume uma posição central e que de certa maneira ainda integra este território. Embora haja muitas mudanças significativas, como as que as mulheres narram em seus relatos.

Ainda acerca de seus aprendizados com ‘os primeiros’, ela acrescenta:

> [...] Aprendi ouvindo as pessoas. Ouvindo os mais velhos. Que é o melhor conselho que a gente tem de ouvir os mais velhos [...] um já não tá mais aqui, já foram embora [...] Só tem um aqui que morou aqui que foi embora que era Amélia [...] que sempre falava pra gente aprenda a ouvir e ficar calada. Aprenda a ver e ficar cego. Desse jeito [...] Tinha a Amélia que foi embora [...] eu acho que só ela mesmo que eu me lembrei. Tinha a mãe de Paulinho também. A mãe de Paulinho também foi embora. A dona Maria também que faleceu. Isso, tem a Dona Maria aqui do lado que faleceu [...] (Jucimara, 2025, n. p., grifo nosso)

Jucimara faz um esforço para lembrar de alguns dos nomes que ocupavam um espaço de sabedoria e eram responsáveis por educar informalmente os moradores, também menciona que seus processos de aprendizagem ocorriam por meio da oralidade e da observação, que são modos comunitários e tradicionais de aprender e se apropriar do mundo. O ouvir e ficar em silêncio e o ver e fingir que não viu é uma das máximas que as mulheres atribuem ter aprendido com os mais velhos da comunidade.

Se Jucigleide e Jucimara reconhecem os aprendizados adquiridos em suas experiências na comunidade, Isabela declara: “As coisas que eu aprendi, eu não aprendi nada aqui no Gogó, não, você está entendendo? Porque aqui no Gogó não tem como a gente aprender, não tem como a gente aprender nada” (Isabela, 2025, n. p.). Ela atribui sentido ao aprendizado na relação com espaços formais de ensino e a processos de aquisição de conhecimentos sistematizados na perspectiva da cultura dos livros. A esse respeito, ainda considera: “A gente sai, faz atividade, assim, eu saio assim pra me fazer minhas atividades. Não é aqui no Gogó, eu saio, tem que sair” (Isabela, 2025, n. p.). Na sua narrativa, Isabela não reconhece os saberes e práticas presentes na comunidade; suas observações se voltam para espaços externos, aos quais menciona se dirigir para conseguir, de fato, aprender. Em seu modo de ver, o Gogó da Ema não oferece condições de aprendizado. Sua perspectiva revela um atrito entre uma cultura letrada legitimada socialmente e os saberes que a comunidade gestou ao longo de sua história, em grande parte por meio da oralidade.

A narrativa de Isabela elucida uma discussão em torno da possibilidade ou impossibilidade de valorização dos saberes produzidos em contextos de comunidade e revela o desafio travado por esses grupos sociais em terem o reconhecimento de suas formas de saber como legítimas, por serem concebidos como menores face ao racismo e à supervalorização de saberes livrescos. Na contraparte, Jucigleide e Laudiene reconstroem as figuras dos mais velhos da comunidade, que exerciam papéis centrais para a estruturação das relações no Gogó da Ema, e reconhecem a permanência de algumas dessas pessoas, mas que, no presente, ocupam um lugar residual, dadas as mudanças sociais, econômicas e políticas que impelem as populações a estabelecerem outras relações nos contextos em que estão inseridas. Por outro lado, essas rupturas demonstram processos de marginalização desses indivíduos e cindem os modos de viver produzidos em realidades comunitárias.

A esse respeito, recorro ao pensamento de Sueli Carneiro (2023), que diz:

> São múltiplas as interdições desencadeadas pelo dispositivo de racialidade. O negro é interditado enquanto ser humano, enquanto sujeito, enquanto sujeito de direito, enquanto sujeito moral, político e cognoscente. A interdição é um operador de procedimentos de exclusão, presentes tanto na produção discursiva como nas práticas sociais derivadas da inscrição de indivíduos e grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não ser, da natureza e da desrazão.[1] As interdições são aliadas, enfim, da formação de um certo imaginário social que naturaliza a inferioridade dos negros. (Carneiro, 2023, p. 100)

Carneiro (2023) destaca que a negação do sujeito negro como detentor de direitos, saberes e capacidades cognitivas não se limita aos espaços formais, mas se estende às práticas sociais e comunitárias. Nesse sentido, a percepção de Isabela de que "não há como aprender no Gogó" reflete processos estruturais de deslegitimação dos saberes produzidos por comunidades negras, e não apenas uma avaliação pessoal ou a valorização da cultura letrada. Os modos de aprendizagem baseados na oralidade, na observação e na convivência coletiva, valorizados por Jucigleide e Jucimara, permanecem ricos e formativos, mas coexistem com uma sociedade que historicamente os invisibiliza.

Nesse contexto, a presença e a autoridade dos "primeiros" no Gogó da Ema configuram práticas de resistência epistêmica. Ao exercerem seus papéis de cuidado, vigilância e educação, os mais velhos afirmam modos de existência e repertórios de saberes que desafiam as interdições raciais mencionadas por Carneiro (2023). Eles não apenas cuidam do bem-estar das crianças e adolescentes, mas também perpetuam conhecimentos que preservam a história, os valores e as estratégias de sobrevivência da comunidade. É nesse tensionamento entre reconhecimento e negação social que se revela a dimensão política e ética do cuidado comunitário: enquanto os saberes livrescos são frequentemente legitimados, os saberes da comunidade negra se consolidam, silenciosos, como território de resistência e afirmação identitária.

Por fim, reconhecer a presença dessas formas de ser e de saber em comunidade é também uma oportunidade para refletir sobre os processos de segregação simbólica e material que atravessam os contextos históricos em que esses grupos sociais se encontram apenas parcialmente inseridos ou inseridos de modo precário e com os quais entram em constante atrito.

3. 7. Experiências escolares

> Adilene Santos Silva- Há, sim. Há coisas boas, sim. Há coisas ruins e há coisas boas. Porque nós também temos aqui o Lar Fabiano de Cristo, que pega os adolescentes para ajudar os adolescentes. **Muitos adolescentes aqui dentro do Gogó da Ema hoje estão estudando fora. Muitos estão formados.** Então tem sim, aqui no Gogó tem coisas boas. Só as pessoas

> saber aproveitar. (Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema, 2025)

Na categoria anterior, observei, por meio das narrativas das mulheres, que a comunidade possui saberes e práticas construídos a partir de suas experiências coletivas, as quais mantêm uma relação indissociável com o território que habitam. Percebi, assim, não apenas a existência de uma desvalorização desse conjunto de conhecimentos, mas também sua marginalização e consequente invisibilidade. Isso ocorre porque essas comunidades se encontram entremeadas por uma cultura hegemônica marcada pelo racismo, que, além de valorizar a aquisição de conhecimentos por meio dos livros, desconfia de formas de apreender e de se relacionar com o mundo que escapam ao crivo científico.

No que concerne a esses atravessamentos históricos e às atualizações coloniais, trago à reflexão a historiadora Maria Beatriz Nascimento (2021), que afirma:

> Numa sociedade como a nossa, em que convivem elementos arcaicos com o processo de modernização, a educação representa um fator de pressão dos grupos subordinados, visando melhores condições de vida e ascensão social. Entretanto, justamente por causa daqueles elementos arcaicos, os avanços educacionais são limitados e recentes, ao mesmo tempo que carentes, pois a maior parte da população tem tido pouco acesso efetivo ao processo educacional. [...] Como a educação é um requisito para o acesso às melhores ocupações na hierarquia de empregos, deduz-se que as populações de cor e as mulheres brancas não estariam capacitadas para assumir os empregos de maior status e, consequentemente, de maior remuneração**. A mulher negra tem possibilidades menores do que qualquer um dos outros grupos.** [...] (Nascimento, 2021, p. 58-59, grifos nossos)

Apreendo, a partir de Nascimento (2021), que os processos de escolarização se apresentam historicamente na vida das pessoas negras, ora como um instrumento de dominação, em que o racismo despoja os estudantes de sua identidade racial e os aliena em relação à complexidade que permeia e constitui as presenças negras, ora como espaço de impossibilidade e exclusão, visto que, por muito tempo, uma escolarização mínima não foi acessível à maioria da população negra. Não à toa, existem exemplos esparsos de homens e mulheres negras que ascenderam ao longo dos séculos por meio da educação, mas que permanecem situados como casos extraordinários, sujeitos também a críticas.

No que concerne aos processos de escolarização das mulheres negras, Lélia Gonzalez (2020) descreve, em tom satírico, algumas das situações experimentadas por esse grupo social:

> A gente que é pobre tem de estudar pra ver se melhora de vida. A gente vê pelos filhos dos patrões da gente. Todo mundo estuda e vira doutor. Por que então a gente não ia querer que os filhos da gente estudem? Ao menos o primário completo, né? Aí já dá pra conseguir um empreguinho melhor, ganhar o salário, carteira assinada e até fazer o ginásio depois. Tem muita gente que estuda de noite e trabalha de dia. Aqui mesmo no morro tem muita gente que faz isso. Eu até que tentei também. Mas não deu não. Já estou muito velha pra aprender essas coisas de escola; vou fazer vinte e sete anos. Criança é que tem cabeça fresca pra isso. (Gonzalez, 2020, p. 160)

O relato de Lélia Gonzalez sobreleva, de maneira crítica e, ao mesmo tempo, cotidiana, a relação complexa entre os processos de empobrecimento, raça e acesso à educação[80]. A escolarização, para as populações periféricas e negras, não é apenas um direito formal, mas uma prática permeada por obstáculos estruturais que dificultam a permanência e o avanço nos estudos. Gonzalez (2020) enfatiza a luta por melhores condições de vida por meio da educação, reconhecendo que, apesar dos esforços individuais e familiares, nem sempre é possível contornar as barreiras sociais e econômicas impostas pela desigualdade.

Nesse sentido, suas palavras corroboram as experiências das mulheres do Gogó da Ema, que muitas vezes tiveram que conciliar responsabilidades domésticas, trabalho informal e cuidados familiares com a tentativa de frequentar a escola. A educação, mesmo quando acessível, é atravessada por uma realidade de exclusão e de limitações que impõem aos corpos e às mentes negras a necessidade de desenvolver estratégias próprias de sobrevivência e aprendizagem. A escola, nesse contexto, não se apresenta apenas como um espaço de instrução formal, mas como um território onde se reproduzem hierarquias sociais e raciais, e onde se impõe a necessidade de resistir à marginalização epistemológica.

Gonzalez (2020) ao refletir em sua prosa sobre o esforço em conciliar estudo e trabalho, percebe-se como a escolarização das mulheres negras se insere em um processo de tensionamento entre desejo de ascensão e condições materiais restritivas. Assim, a educação torna-se não apenas um meio de inserção social, mas também um campo de disputa simbólica, em que se articulam as desigualdades estruturais e as estratégias de resistência individual e coletiva, reforçando a centralidade da comunidade e das redes familiares como espaços de aprendizado e transmissão de saberes.

Diante dessas disparidades de ser, saber e poder[81], as comunidades periféricas como o Gogó da Ema são frequentemente posicionadas em lugares de inferioridade, infantilizadas e associadas a

---

[80] Conforme os indicadores do IBGE (2024) presentes no documento "Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira (2024)": [...] pessoas pretas e pardas, juntas, representavam mais de 70% dos pobres e extremamente pobres enquanto representaram 56,5% do total da população. Essas diferenças também se mantiveram nas taxas de pobreza e extrema pobreza: 4,7% das pessoas de cor ou raça preta e 6,0% das pardas eram extremamente pobres em 2023 (contra 2,6% entre brancos) e 30,8% e 35,5% eram pobres (contra 17,7% de brancos) [...] (IBGE, 2024, p. 57, grifo nosso). Com efeito, esses dados denotam a realidade socioeconômica restritiva vivenciada pela população negra e parda, que juntas, vale destacar, compreendem "70% dos pobres e extremamente pobres" (IBGE, 2024, p. 57). O que torna inequívoca a posição social desfavorável na qual os estudantes negros, pardos, indígenas e empobrecidos se encontram, de modo que acabam tendo o desenvolvimento socioeducativo comprometido e as possibilidades de ter um futuro para além de uma realidade em contínua precarização.

[81] Para uma discussão aprofundada ver: Alcantara, Ramon Luis de Santana. PSICOLOGIA E COLONIALIDADE DO SER: a questão da subjetividade. In: JORNADA INTERNACIONAL POLÍTICAS PÚBLICAS, VIII ., 2017, Maranhão. Anais da JOINPP [...]. Maranhão: Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, 2017. Disponível em: <http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2017/pdfs/mesas/oqueeufalooqueeufacooqueeusoucolonialidadedosaberdopoderedosercomoperspecti.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2023.

um suposto não saber, já que, na história brasileira, há uma evidente perpetuação das hierarquias coloniais e uma constante atualização do racismo. Somente nas últimas décadas observam-se pequenos avanços nas pesquisas e em outras ações que passaram a olhar para essas comunidades com maior sensibilidade, buscando não apenas compreendê-las com honestidade, mas também promover o respeito e a valorização de seus saberes. É importante destacar que as populações ligadas a formas de ser e saber situadas nas culturas populares e em muitos casos negras utilizam a oralidade como uma tecnologia estratégica de resistência à opressão colonial, por meio da qual também constituem suas identidades e preservam amplos conjuntos de conhecimento.

Em seu livro "Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser"[82], Sueli Carneiro (2023) argumenta:

> [...] **o dispositivo de racialidade opera a redução e/ou a negação dos eus nas relações. A diversidade humana e a multiplicidade de identidades que atravessam os indivíduos, em suas diferentes características — profissão, gênero, classe etc. — desaparecem quando entra em jogo o fator negro.** O negro chega antes da pessoa, o negro chega antes do indivíduo, o negro chega antes do profissional, o negro chega antes do gênero, o negro chega antes do título universitário, o negro chega antes da riqueza. Todas essas dimensões do indivíduo negro têm que ser resgatadas a posteriori, isto é, depois da averiguação, como convém aos suspeitos a priori. E mesmo após a averiguação ele será submetido a diferentes testes para provar que seja algo além do que é um negro. (Carneiro, 2023, p. 108, grifo nosso)

A reflexão de Carneiro focaliza como a racialização atua de forma prévia e estrutural, condicionando a percepção sobre os indivíduos negros antes mesmo de suas ações ou competências serem avaliadas. Ou seja, o negro é visto inicialmente como um sujeito inferior, cujo potencial precisa ser "verificado" ou provado, e somente após esse crivo é que sua humanidade e suas capacidades podem ser reconhecidas. No contexto das narrativas que analiso, percebo que esse mecanismo de avaliação prévia se manifesta nas experiências escolares e comunitárias das mulheres negras: elas se deparam com espaços educacionais que reproduzem hierarquias raciais, negam sua agência e limitam suas oportunidades de aprendizagem. Entretanto, essas mesmas mulheres desenvolvem estratégias de resistência e produzem saberes fora da escola, em suas famílias, comunidades e práticas cotidianas, contestando, em alguma medida, a lógica da desqualificação imposta pelo dispositivo de racialidade.

Com essas considerações em minha corporeidade, busco compreender quais foram as relações que Luciana, Laudiene, Jucigleide, Adilene, Edileuza, Jucimara, Maria da Conceição, Rosemeire, Nilza e Isabela estabeleceram com a escola e o ensino formal e como, em suas narrativas, concebem esse espaço. Parto do pressuposto de que as instituições de ensino ainda estão distantes de contemplar com rigor e honestidade as camadas populares, suas identidades e saberes, configurando-se como um dos âmbitos em que se reproduzem relações de poder e onde as hierarquias sociais se fazem presentes

[82] Ver: Carneiro, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

com força. A escola, portanto, está longe de ser um espaço de neutralidade, mas se constitui como um campo de tensões sociais e políticas.

De modo geral, Luciana, Laudiene, Edileuza, Adilene, Rosemeire e Isabela tiveram seus processos de escolarização interrompidos devido à inserção precoce no mundo do trabalho e às condições de vida marcadas pela precariedade. Luciana cursou até o primeiro ano do ensino médio; Laudiene e Adilene, até a quinta série; e Isabela chegou à sexta série. Edileuza não indica o nível em que estudou, mas, com base em seu relato, infere-se que não chegou a concluir o ensino fundamental. Rosemeire também não especifica, afirmando que preferiu se dedicar ao trabalho de empregada doméstica para ajudar sua família e garantir sua independência, razão pela qual não se interessou em continuar os estudos. Nilza e Maria da Conceição não chegaram a frequentar instituições de ensino, enquanto Jucigleide é a única entre todas que concluiu o ensino médio e um curso técnico em Enfermagem.

Na sua narrativa, Luciana demonstra como as condições socioeconômicas de sua família e um contexto repleto de restrições apresentaram o mundo do trabalho como a única alternativa para a sobrevivência. Desabafa que gostava muito de estudar e que tinha consciência de sua inteligência, mas ficou impossível continuar a se dedicar, pois precisava sobreviver junto aos seus familiares. Em suas palavras:

> Ah, foi muito... Não foi fácil. Não foi fácil porque eu tive que trabalhar desde de cedo. Eu não tive... Eu não tive chance praticamente de estudar, porque eu estudei e eu era muito inteligente. Eu parei de estudar em 1996, no primeiro ano do ensino fundamental do ensino médio. Então, daí, com dezesseis anos na época. Daí, tive que continuar trabalhando. Comecei a trabalhar, mais ou menos, no máximo, a fazer alguma coisa básica, mas já trabalhava a uns onze anos. **E aí, com isso tudo, eu não tive mais aquele equilíbrio de continuar estudando** [...] (Luciana, 2025, n. p., grifo nosso)

Luciana não teve apenas os estudos interrompidos, mas também sua infância, adolescência e juventude. Desde cedo, viu-se envolta em uma vida marcada por responsabilidades que pertencem ao mundo dos adultos. Diante da urgência imposta pela sobrevivência e pelas desigualdades que atravessaram sua trajetória, o trabalho transformou-se no eixo central de sua existência e foi por meio dele que construiu possibilidades para além da precariedade em que viveu por tanto tempo.

A trajetória de Adilene apresenta semelhanças com a de Luciana. Aos nove anos, sua mãe a enviou para a casa de uma família na cidade de Itabuna, onde passou a trabalhar como empregada doméstica, acompanhada de sua irmã. Após essa mudança abrupta, sua vida passou a se restringir ao trabalho, o que acabou comprometendo seus estudos. Ela relata que chegou a frequentar a escola, mas já estava em idade avançada, cerca de quatorze anos, acumulava um volume excessivo de trabalho, estudava à noite e não conseguia encontrar equilíbrio entre as duas esferas. Também se recorda de que a escola “não acolhia. Eles não sabiam nem da nossa vida, né? Na verdade, eles não sabiam”

(Adilene, 2025, n. p.). Essa falta de acolhimento tornava o espaço escolar ainda mais distante, um lugar com o qual não se podia estabelecer vínculos significativos.[83]

Adilene descreve um pouco de sua rotina e uma das poucas lembranças que guarda da escola, já que sua memória sobre a infância é bastante vaga:

> Adilene Santos Silva- A escola eu não tinha, não estudei, por quê? Estudei, mas a gente chegava na escola e **a gente dormia em cima do livro**. Porque naquele tempo, a gente trabalhava nas casas, a gente dormia. A gente não tinha tempo pra estudar. Entendeu? Era muito trabalho. (Adilene, 2025, n. p., grifo nosso)

Sua rotina de trabalho era intensa; precisava se dedicar para conseguir sobreviver e, desde a infância, viu-se inserida em um contexto do qual não pôde se esquivar, pois as desigualdades e o racismo dessa época contornaram sua realidade e a submeteram a condições de vida avessas ao que seria ideal para o desenvolvimento socioeducativo e sociopsíquico de uma pessoa.

Sob essa perspectiva, assinalo que Nascimento (2022) argumenta que:

> [...] Lá em Sergipe, para citar um fato concreto, eu estudava numa escola que era num terreno arrendado da minha avó, era em frente à casa dela; pois bem, eu muitas vezes inventava uma dor de barriga e fugia, sabe por quê? Porque tinha pouquíssimas crianças negras, iguais a mim, na escola. E esse fenômeno acontece comigo até hoje. Eu me sinto mal, me dá uma sensação de isolamento quando estou num grupo em que não tem muitos pretos. [...]
> Acho que muita criança negra tem esse mesmo problema e é por isso que não estuda, muitas vezes não passa de ano, tem dificuldade na escola por causa de um certo tipo de isolamento que não é facilmente perceptível. E aquela mecânica de educação que não tem nada a ver com esses grupos de educação familiar, a mecânica da leitura, onde você não sabe quem é, porque não está nos livros. [...] (Nascimento, 2022, p. 105)

O relato de Adilene evidencia que, desde cedo, a vida na periferia e as desigualdades sociais impactaram suas oportunidades educativas, limitando seu acesso ao estudo e impondo uma rotina intensa de trabalho. A análise de Nascimento (2022) amplia essa compreensão, mostrando que o isolamento e a ausência de referências raciais na escola são fenômenos estruturais que afetam a aprendizagem e a autoestima de muitas crianças negras. Ambas as perspectivas reforçam a imagem de uma escola embranquecida, que pouco se preocupa com as especificidades culturais e subjetivas dos estudantes negros e negras, sendo esse um espaço em que ou "tem a sorte de poderem estar", ou

[83] Desse jeito, "Estudos atuais que analisam as condições estruturais e pedagógicas das escolas públicas constatam que dentre estas, aquelas situadas nas periferias urbanas apresentam piores condições, com estrutura pedagógica e material deficiente, reproduzindo a máxima: escola pobre para pobres e pretos." (Passos, 2012, p. 3). Em vista disso, Elacqua et al. (2024) apontam que: A distribuição das matrículas na educação básica pública por raça é semelhante à distribuição populacional: 44,7% dos estudantes são brancos, 49,6% pardos, 4,7% pretos e 0,9% indígenas frente a uma população 43,9% branca, 45,3% parda, 10,2% preta e 0,6% indígena[19] [...] (Elacqua *et al*., 2024, p. 13). Ainda, se faz importante ressaltar que, diferente do conforto acessado pelas parcelas brancas, os estudantes pretos, pardos e indígenas em sua maioria habitam zonas de conflitos destituídas de uma estabilidade social, econômica e política. Tendo que enfrentar riscos de desagregação social, a saber, o racismo e a exposição a situações de violência e vulnerabilidade. Fatores que possuem o potencial de interferir no processo de escolarização dessas crianças, adolescentes e jovens, dificultando o processo de maturação escolar.

se constitui em um não-lugar, sem desconsiderar, entretanto, a necessidade e a possibilidade de insurgência, historicamente já promovida, em especial, pelo Movimento Negro Unificado (MNU) e pela disseminação de suas ideias e frentes de luta.

Isabela, assim como Adilene, viu suas experiências de vida serem comprometidas e as possibilidades restringidas em função da necessidade de sobrevivência. Em seu relato, conta que:

> [...] a gente estudava e tudo, assim, mas pelas misericórdias de Deus, né? Assim, com caderninho e tudo. Eu pelejava muito para poder comprar um livro. Eu pelejava muito para poder comprar um livro e tudo. Aí eu, como é o nome? Não realizei o meu sonho que eu queria e tudo. Aí eu estudei até a sexta. Até a sexta série, né? Porque eu não vou mentir, vou dizer que eu me formei, que eu estudei até o último grau, o segundo ano, não. Não. Sim, até a sexta série. E aí ficou. Assim, aí eu parei de estudar porque eu não tive mais condição. Eu não tive mais condição nenhuma de estudar. E aí, assim, aí, como é o nome? A gente sim, a gente não tinha opção nenhuma. Oh, como é o nome? Alex, a gente não tinha opção nenhuma. **Aí a gente arrumava aqueles empreguinhos de doméstica nas casas dos outros.** (Isabela, 2025, n. p., grifo nosso)

No caso de Isabela, as mesmas condições socioeconômicas se repetem, e o trabalho precarizado surge como a única alternativa. Mesmo quando conseguia se dedicar à escola, enfrentava muitas dificuldades financeiras com sua família, o que a deixava desestabilizada. Perdeu o pai muito cedo, aos seis anos, e foram sua mãe e sua avó que assumiram o papel de provedoras do núcleo familiar. Em outros trechos de seu relato, ela revela que ambas enfrentaram inúmeras dificuldades para educá-la junto às suas irmãs. Com o passar do tempo, as adversidades foram se intensificando, e não restou outra alternativa senão trabalhar como empregada doméstica e interromper os estudos.

Em outro momento de sua narrativa, Isabela ainda debulha alguns de seus sonhos não realizados e o anseio que tinha de concluir os estudos:

> "E assim, aí eu tinha vontade assim de realizar meu sonho, assim. Para mim entrar numa escola de judô, academia de judô. Meu sonho era esse. E aprender a fazer, aprender costura. Também eu tinha vontade de aprender costura. Nada disso eu aprendi. Nada disso eu aprendi. **E eu tinha vontade de estudar mesmo para fazer até o segundo ano**. Eu não pude. Eu não pude de jeito nenhum, porque as condições não davam." (Isabela, 2025, n. p., grifo nosso)

Nesse trecho, vê-se como a precarização que vivenciou e a necessidade imposta de trabalhar para sobreviver comprometeram diferentes âmbitos de sua vida. Isabela se revela como uma pessoa que conserva desejos e sonha mesmo diante das limitações materiais e simbólicas que enfrentou. Sua narrativa evidencia que há, em sua humanidade, algo que transcende os discursos e imagens racistas que a violentam, ainda que vivencie uma condição de subcidadania. Embora não relate ter tentado, em momentos posteriores, reingressar no espaço escolar, seu desejo permaneceu aceso.

À semelhança do vivido por Isabela, Laudiene também relatou que estudar foi um grande desafio em razão dos processos sociais de empobrecimento. Precisava trabalhar na roça para ajudar sua família e, se Isabela não passou pelo constrangimento familiar por ser uma menina que desejava

estudar, Laudiene o experimentou. Naquela época, os pais não gostavam que as filhas estudassem, pois acreditavam que o acesso à escola poderia levá-las ao desvirtuamento, fazendo com que escrevessem cartas para supostos namorados. É interessante mencionar que também havia um culto à virgindade feminina, o que demonstra o retrato de uma época profundamente conservadora em todos os seus aspectos, o que integrava a realidade vivida por Laudiene.

Assim como a mãe e a avó de Isabela, os pais de Laudiene não tinham condições de comprar materiais escolares, mas ela conseguiu aprender "a fazer o ABC num pedaço de papel de pão, papel pautado e um pedaço de lápis" (Laudiene, 2025, n. p.). Essa reinvenção diante da precariedade contribuiu para que desse os primeiros passos na escrita. Houve também um momento em sua infância em que sua família se esforçou para colocá-la em uma escolinha na roça, onde havia uma professora que ensinava o ABC, o que a ajudou a assimilar um pouco mais os estudos naquela época.

Ainda, a respeito das dificuldades que viveu na infância em relação aos seus estudos, declara:

> Os estudos para mim foi uma coisa difícil. Foi uma coisa difícil na minha infância. Porque tinha que trabalhar na roça, vai roça de novo. Tinha que trabalhar para ajudar o pai e a mãe, e naquele tempo, **o pai e a mãe não gostavam que os filhos estudassem para não aprenderem a fazer cartas para o namorado.** (Laudiene, 2025, n. p., grifo nosso)

Somente aos vinte anos retornou aos estudos, e nesse período já se encontrava na cidade de Itabuna. Cursou o Mobral no bairro Mangabinha, se recorda do método de ensino por meio do qual foi educada nessa instituição, das cartilhas que a auxiliaram no processo de aprendizado da leitura e da escrita. Laudiene interrompeu os seus estudos quando estava na quinta série, porque engravidou de seu filho, o pai da criança a abandonou e precisou trabalhar para conseguir criá-lo. Daí em diante, não teve mais condições de estudar como desejava.

A crença corrente nesta época mencionada por Laudiene de que a escolarização das filhas poderia abrir a possibilidade de que escrevessem cartas para supostos namorados, aparece na narrativa de Nilza, que ansiava muito estudar, mas seus pais a impediram, o que por muito tempo a magoou. Nas palavras de Nilza:

> [...] Eu dizia assim, meu pai nunca me botou na escola. Eu tinha inveja quando eu via as crianças saindo bonitinhas pro colégio. Eu chorava. Aí dizia assim, meu pai, bota no colégio. Não vou botar você no colégio não, porque você vai fazer carta para namorada quando tiver moça e eu não vou gostar. Aí eu digo, tá bom, meu pai. Tá certo. Fiquei numa boa. Mas eu ficava com nervoso, eu ficava com uma raiva tão grande. **Eu tinha vontade de estudar**. Mas meu pai e minha mãe nunca botou. Eu tinha uma inveja quando eu via aquelas meninas pro colégio, aquelas mocinhas, aqueles rapazes tudo bonitinhos, tudo cheirosinhos. (Nilza, 2025, n. p., grifo nosso)

Esses gestos restritivos mencionados por Nilza e Laudiene desvelam a presença de uma organização familiar fundada em valores conservadores, patriarcais e autoritários, o que impedia os pais de perceberem a importância que a escolarização poderia ter para seus filhos, ainda que se

tratasse de uma época marcada por uma cultura mais rígida e centralizadora. Ambos os casos demonstram os efeitos das desigualdades de gênero que, na narrativa de Laudiene, não aparecem de forma explícita, pois ela não entra em detalhes, mas deixa subentendido. No caso de Nilza, o máximo que conseguia era observar a escola à distância e, em algumas ocasiões, quando levava o sobrinho para as aulas, podia ver como o espaço escolar se organizava, como as pessoas se portavam e, ao mesmo tempo, se entristecia por não poder fazer parte daquele ambiente.

Já Maria da Conceição não explica as razões que a distanciaram da escola, mas assim como Nilza não frequentou. Também não esboçou em seus relatos a presença de uma falta em relação aos espaços escolares, nem uma interdição de qualquer ordem:

> Nunca fui numa escola. **Sei o que é uma sala de aula hoje, porque os meus filhos, os meus filhos, todos eles sabem ler e escrever.** Porque não foi porque eu não fui para a escola que eu não botei meus filhos. Todos os três filhos meus, graças a Deus, sabem ler e escrever. (Maria da Conceição, 2025, n. p., grifo nosso)

Ela sente muito orgulho de seus filhos e destaca que jamais os impediria de concluírem seus estudos ou de se dedicarem à escola. Por outro lado, Conceição possui saberes e fazeres que adquiriu com seus pais e com sua avó materna, conhecimentos que devem ser considerados e que escapam aos parâmetros escolares. Essa reflexão dialoga com a discussão que inaugurou esta categoria, ao observarmos os embates entre a cultura hegemônica e as culturas populares, sendo a escola um dos principais espaços onde essas disputas se manifestam. Algo que pode parecer impensável é afirmar que, talvez, a escola não fosse mesmo o espaço ideal para Maria da Conceição, já que esse ambiente ainda se encontra voltado à valorização de formas de ser e saber que excluem e castram outras maneiras de apreender e conceber o mundo. Ou seja, se ela viesse a adentrar esse espaço, deixaria de ser quem é e teria de abrir mão de aspectos que constituem sua identidade e lhe conferem sentidos profundos.

Talvez Maria da Conceição não tenha sentido sua ruptura com a escola, pois estava inserida em um mundo compartilhado com sua família, que a correspondia e não apresentava os vazios sentidos pelas demais mulheres, sobretudo aquelas que expressam sentimentos de falta, interdição ou interrupção de um processo que poderia proporcionar outras experiências de vida. Esse não é o caso de Conceição, que, em sua narrativa, relata ter descoberto o que era uma escola apenas por meio de seus filhos.

Em diálogo com o relato de Maria da Conceição, Nascimento (2022) anui, ao assinalar que o ingresso em espaços escolares formais muitas vezes exige a negação da identidade negra, colocando em tensão os saberes familiares e comunitários com os padrões culturais hegemônicos:

> [...] eu fora educada, ascendi de classe não para ser negra, mas para me “igualar ao branco”, não para ser gente, mas para o “branco me aceitar”, “para poder entrar nos lugares que negro

> não entra" (embora não seja proibido), para ser um "exemplar" que daria a medida certa da harmonia das raças no Brasil. Um "exemplar". Fui formada pelo consenso social nos bancos escolares para demonstrar que, apesar de tudo, venci na vida "mostrando superioridade". Jogando o meu negro fora. Que mais queria eu? Principalmente depois da explicação dos "teóricos brancos do poder negro no Brasil"; depois que a "cultura do negro" virou a última badalação. Ser negro "culturalmente" é status para alguns brancos que eu conheço. [...] (Nascimento, 2022, p. 131)

A reflexão de Nascimento (2022) ilumina o dilema vivido por Maria da Conceição: o ingresso em espaços escolares formais, embora socialmente valorizados, poderia exigir a negação de aspectos centrais de sua identidade negra e familiar. Sua experiência demonstra que o sucesso educacional, muitas vezes, está atrelado a padrões impostos pela cultura hegemônica, que privilegia a assimilação às normas brancas em detrimento da valorização dos saberes e práticas culturais próprias.

No caso de Maria da Conceição, a escola não representou um espaço de formação integral, mas um lugar cuja lógica de aprendizado poderia implicar o apagamento de sua subjetividade e de seus conhecimentos. Por outro lado, o convívio com a família e a transmissão de saberes comunitários e intergeracionais garantiram a manutenção de sua identidade, possibilitando que ela se reconhecesse como parte de um mundo que valoriza suas experiências e conhecimentos. Assim, a trajetória de Conceição enfatiza que a resistência cultural e o aprendizado comunitário podem funcionar como estratégias de afirmação de identidade e dignidade, contrapondo-se às limitações impostas pela escola e pelos padrões sociais excludentes.

Nesses termos, me apoio nas reflexões da pesquisadora Azoilda Loretto da Trindade (1994), quando ela afirma:

> A escola foi pensada e estruturada para uma criança idealizada por uma elite eurocentrista, para uma criança cuja vida na Escola não se choca em valores e expectativas com a vida extra-escolar, para uma criança que tem quem a acompanhe nos estudos (deveres de casa), que tem casa, comida e roupa lavada, etc. Logo a Escola vai negar tudo o que difere desse seu ideal de hegemonia branca, ou considerar as diferenças como anomalias, anormalidades e assim tentar submeter ao seu jugo todos os envolvidos no processo ensino-aprendizagem. (Trindade, 1994, p. 209)[84]

A análise de Trindade (1994) reforça a compreensão de que a escola, enquanto instituição, opera segundo parâmetros que naturalizam um modelo específico de sujeito, excluindo ou patologizando aqueles que não se ajustam a essa normatividade. Nesse sentido, a ausência de Maria da Conceição do espaço escolar não pode ser lida exclusivamente como carência ou privação, mas como resultado de uma estrutura educacional que historicamente se constituiu incompatível com os modos de vida, os saberes e as experiências das populações negras e indígenas. A escola, ao negar ou

[84] Ver: Trindade, Azoilda Loretto da. O racismo no cotidiano escolar. Rio de Janeiro: FGV, 1994. 249f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Estudos Avançados em Educação, Departamento de Psicologia da Educação, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1994.

desqualificar aquilo que escapa ao seu ideal eurocentrado, produz processos de exclusão simbólica que antecedem e, muitas vezes, inviabilizam a própria permanência desses sujeitos em seu interior.[85]

Assim, os saberes adquiridos por Maria da Conceição no âmbito familiar e comunitário emergem como formas legítimas de aprendizagem, ainda que não reconhecidas institucionalmente. Esses conhecimentos, transmitidos intergeracionalmente, asseguraram sua inserção no mundo social sem que fosse necessário romper com sua identidade, sua história ou seus vínculos de pertencimento. Diferentemente de outras trajetórias marcadas pela sensação de falta ou interrupção, sua narrativa revela uma experiência de completude no interior de um universo relacional que lhe conferia sentido, dignidade e reconhecimento.

Dessa forma, a trajetória de Maria da Conceição tensiona a centralidade atribuída à escola como espaço único e universal de formação, ao indicar que a educação também se produz em territórios outros, sustentados pela oralidade, pelo trabalho, pelo cuidado e pela memória coletiva. Ao deslocar o olhar da ausência escolar para a presença de saberes, sua experiência convida a repensar as hierarquias que organizam o campo educacional e a reconhecer que a desvalorização das culturas populares e negras não é um efeito colateral do sistema escolar, mas um de seus mecanismos constitutivos.

Entre aquelas que vivenciaram mais intensamente a presença dessa restrição, destaca-se Edileuza, cuja trajetória também dialoga com as de Luciana, Adilene, Isabela, Laudiene e Nilza. Ela não teve a oportunidade de estudar por precisar trabalhar para ajudar seus irmãos e sua mãe. Chegava a frequentar a escola algumas vezes, mas logo a mãe a retirava para que pudesse cuidar dos irmãos ou se dedicar a algum trabalho. Por vezes, sua figura materna a orientava, junto aos irmãos, a estudar e, quando eles estavam inseridos na escola, por alguma razão, os removia. Na época, Edileuza não sabia se isso ocorria por conta dos sofrimentos que a mãe tanto suportava.

Ela gostava muito de aprender e chegou a ouvir, algumas vezes, das pessoas: **“não sei o que é que uma negra quer estudar. O estudo ficou pra branco, os negros não estudam”** (Edileuza, 2025, n. p.). Entre os relatos das mulheres, somente Edileuza menciona situações explícitas em que sofreu discriminação racial em função de seus estudos, mas, ao considerar a totalidade desses

[85] Segundo ponderam, Elacqua *et al*. (2024): Embora sejam minorias, estudantes em território diferenciado no Brasil – áreas de assentamento, remanescentes de quilombos e territórios indígenas – representam mais de 2 milhões de matrículas. Estudantes pretos, pardos e indígenas são 55% dos alunos da rede pública, mas, dos 2,3 milhões que atualmente estão em escolas sem acesso à água, energia, saneamento ou coleta de lixo, eles representam 86%. (Elacqua *et al*., 2024, p. 41). A partir dos indicadores assinalados no estudo, os estudantes pretos, pardos e indígenas compõem 55% do público atendido pela rede pública de ensino e também integram os percentuais dos que não possuem acesso a condições mínimas para os estudos no decorrer dos ciclos escolares. Portanto, para que o desempenho escolar dos estudantes seja satisfatório, se faz necessário o acesso a todo um aparato socioinstitucional que propicie/incentive esse processo formativo e o assegure. Sendo assim, os contextos vivenciados pelos estudantes que frequentam o sistema socioeducativo público apresentam particularidades, as quais, num plano ideal, deveriam ser contempladas pelas instituições de ensino, ou seja, as escolas deveriam estar a serviço das populações que atendem, acolhendo as suas especificidades culturais e contextuais.

discursos, apresentam-se muitos fatores que contribuíram para a segregação dessas pessoas, especialmente aqueles que não são mencionados de forma direta.

A partir desse relato, compreende-se que o não acesso à escola, além de perpassar as implicações da desigualdade de gênero e de classe, possui um atributo racial fundamental para entender as trajetórias dessas pessoas. As disparidades raciais, como tratei em outros momentos deste capítulo, são elos que estruturam as relações sociais e as instituições, sobretudo as de ensino. É importante reiterar que as desigualdades se interseccionam e influem diretamente na vida da população, entre as quais se destacam, nesta pesquisa, os marcadores de raça, classe e gênero. Em particular, o racismo não pode ser desconsiderado quando se trata das vidas de mulheres negras que se situam na **"base da base social"**.

Quanto a essa realidade retratada por Edileuza, Nascimento (2021) reflete que o preconceito e a discriminação racial, muitas vezes sutis ou velados, moldam a experiência educacional das mulheres negras, restringindo suas oportunidades e condicionando a percepção social de suas capacidades e potencialidades:

> Mas é como conflito não manifesto que atualmente se encaram o preconceito e a discriminação racial no Brasil. Não dispomos de meios eficazes para ao menos reagir contra o preconceito de cor, muito menos para irmos de encontro à discriminação gritante nos terrenos da educação e do mercado de trabalho, perpetuando-se, enquanto isso, opções do tipo jogador de futebol e sambista para aqueles que lutam por uma ascensão social.
> Mediante mecanismos seletivos, a sociedade brasileira reduz o espaço dedicado ao negro dentro da escala social. Uma vez que esse espaço se apresenta como parte incorporada à cultura dos negros, nada mais cômodo do que unir o útil ao agradável. [...] (Nascimento, 2021, p. 66)

O relato de Edileuza ilustra como o preconceito racial se manifesta de forma explícita na experiência escolar, mas também revela a existência de mecanismos mais sutis e estruturais que segregam as mulheres negras no acesso à educação. Ao considerar a totalidade dos discursos das participantes, percebe-se que a desigualdade educacional não é resultado apenas de barreiras econômicas ou de gênero, mas está atravessada por um racismo estrutural que molda trajetórias de vida e limita oportunidades de ascensão social.[86]

Em diálogo com essas experiências, Nascimento (2021) observa que o preconceito e a discriminação racial no Brasil muitas vezes se apresentam de forma velada, dificultando a reação ou contestação por parte das populações negras. O acesso a posições de destaque ou oportunidades de

[86] Elacqua *et al*. (2024), compreendem que: Para ter sucesso nos sistemas escolares, crianças e adolescentes precisam estudar em escolas com boa infraestrutura, banheiros, eletricidade e internet, e materiais adequados nas salas de aula. Além disso, crescem as evidências sobre a importância de ter acesso a professores certificados e eficazes na redução das lacunas de desempenho escolar. (Elacqua *et al*., 2024, p. 9). Elacqua et al. (2024) discutem a necessidade de investimentos no sistema de escolarização público, pois sem a aplicação de recursos adequados as instituições escolares têm a qualidade de seu ensino comprometida. Sendo a educação um serviço prestado pelo Poder Público que exige o emprego de muitos recursos para que se possa garantir uma certa qualidade.

educação e trabalho é restringido, e a sociedade tende a naturalizar a marginalização, oferecendo exemplos isolados de sucesso, como atletas ou artistas negros, como justificativa para negar a existência de barreiras estruturais mais amplas. Essa reflexão reforça que a exclusão das mulheres negras da escola e de outros espaços de poder é parte de um padrão histórico que combina elementos de raça, classe e gênero, perpetuando desigualdades e limitando o exercício pleno da cidadania.[87]

Edileuza, diante de sua trajetória e dos desafios com os quais se deparou, fala de forma mais específica sobre como se enxerga em relação ao racismo e afirma:

> Então assim, o preconceito pro negro hoje, por eu ser negra, eu sou uma negra de respeito e me orgulho da minha cor, porque eu sou honesta, eu nunca peguei nada de ninguém pela minha honestidade. **Mas no mesmo instante, eu fico triste ao ver que o negro, ele não tem vez.** (Edileuza, 2025, n. p., grifo nosso)

O discurso de Edileuza apresenta uma complexidade significativa por retratar, de maneira sintética, um conjunto de atravessamentos que viveu e testemunhou em sua caminhada como mulher negra. Além disso, aponta como as desigualdades historicamente excluem e silenciam a população negra. Se Edileuza reconhece a impossibilidade do ser negro e a negação de sua existência como uma pessoa plena, dotada de direitos que deveriam ser garantidos, é porque se vê em uma cultura fundamentalmente racista, que combate, material e simbolicamente, a população negra, restringindo-a a uma condição de subcidadania. Sua tristeza, portanto, não é a de quem cedeu à negação da própria existência; pelo contrário, trata-se de uma mulher negra que construiu seu percurso e sua identidade, criando, por conta própria, seus modos de ser e saber, e que conseguiu, sozinha, educar seis filhos, gesto que, por si só, expressa a resistência e a força que marcam sua trajetória.

No que se refere às experiências de Edileuza, Nascimento (2022) compreende que a trajetória das mulheres negras envolve não apenas a conquista de espaços formais de educação, mas também a reapropriação de saberes historicamente negados, reforçando a importância da intelectualidade, da criatividade e da resistência como elementos centrais na afirmação de sua identidade:

> **O negro não tem apenas espaços a conquistar, tem coisas a reintegrar também, coisas que são suas e que não são reconhecidas como suas características.** O pensamento, por exemplo. Fico chocada quando se dá ao branco a cabeça, a racionalidade, e ao negro o corpo, a intuição, o instinto. Negro tem emocionalidade e intelectualidade, tem pensamento como qualquer ser humano. Ele precisa é recuperar o conhecimento que também é seu, e que foi apenas apoderado pela dominação. E por aí vamos chegar à discussão sobre a posse do

[87] À vista disso, conforme dados apresentados pelo relatório *Education at a Glance (EaG)* 2024, da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE), "No Brasil, em 2021, em PPP, o gasto médio anual por aluno em instituições públicas de ensino fundamental foi de US$ 3.668, comparado a uma média de US$ 11.914 nos países da OCDE" (Brasil, 2024, p. 9), ou seja, em contraposição ao Estado brasileiro, os demais países que integram a OCDE aplicaram um valor aproximado de 49.456 R$ a mais por estudante. Elacqua *et al*. (2024) ainda acrescentam que: Apesar do acesso quase total, a qualidade da educação ofertada é heterogênea. Uma exploração de dados com base no Censo Escolar de 2020 identifica que a heterogeneidade na qualidade da educação está concentrada especialmente em duas características dos estudantes: a sua cor ou raça e o território onde está localizada a sua escola. (Elacqua *et al*., 2024, p. 12). Não deixa de ser curioso o resultado divulgado pelo Censo Escolar do ano de 2020 mencionado pelos autores/as, o qual concluiu que os quesitos raça e território pressupõem a qualidade do ensino que é oferecido!

> conhecimento. E a Bacon, que tem toda razão quando diz que conhecimento é poder. (Nascimento, 2022, p. 95, grifo nosso)

A reflexão de Nascimento (2022) dialoga diretamente com o relato de Edileuza, pois compreende que a luta das mulheres negras não se restringe à conquista de espaços físicos ou materiais, mas também envolve a recuperação e valorização de saberes que lhes foram historicamente negados. O percurso de Edileuza exemplifica como, mesmo diante de uma cultura racista que marginaliza e silencia, é possível construir formas próprias de conhecimento, de educação e de cuidado, reafirmando a dignidade e a presença da população negra na sociedade.

Ainda, em meio às suas narrativas sobre as experiências escolares, ela relata que não conseguiu aprender a escrever, mas aprendeu a ler apenas muito tempo depois, quando já era mulher e mãe. Esse episódio de sua vida demonstra sua insurgência cotidiana diante das restrições impostas à sua existência como mulher negra periférica:

> [...] Então, assim, eu não cheguei a concluir o estudo. E quando minha mãe tava assim, para mim estudando, já tirava pra sair, eu tinha que tomar conta dos filhos. Então, chegava o tempo de eu ficar olhando pra boca das pessoas, porque eu achava bonito como é que lia com os lábios. Quando um dia eu peguei um gibi, sentei na porta do fundo e comecei a olhar o gibi, porque eu olhava, fiquei, e pedia sempre a Deus: "oh, Deus, eu acho tão bonito as pessoas, e queria ver o que é que as pessoas tem na boca, que não abre pra ler. O que é que eles estão falando?" **Aí eu sentava no fundo do quintal e aí eu ia ler, eu ia pegar esse gibi e desse gibi eu comecei a ler**. Eu só não sei escrever, assino meu nome meio pra lá. Aí comecei a ler [...] (Edileuza, 2025, n. p., grifo nosso)

Em dado momento, suas filhas perceberam que ela estava aprendendo a ler, e foi um alvoroço: ficaram receosas de que lesse os bilhetes de suas paqueras e passaram a ter o maior cuidado com os diários que escreviam. Assim, Edileuza aprendeu a ler por sua "livre e espontânea vontade", e esse é um dos feitos de que mais se orgulha em sua vida. Ela não buscou a leitura para atender a expectativas capitalistas, coloniais ou de qualquer outra ordem, mas para saciar sua vontade de acesso a um lugar que sempre a encheu de fascínio. Seu esforço, portanto, inscreve-se no desejo genuíno de compreender uma faceta da vida da qual fora afastada e, de forma inusitada, foi um gibi que a iniciou nessa descoberta, aproximando-a de uma vontade que há muito tempo guardava.

Percebo que Carneiro (2023) dialoga com profundidade com a história de vida de Edileuza, especialmente em relação ao acesso à leitura, quando concebe:

> Ao apreço à educação soma-se o amor à leitura, aos livros e outros veículos de formação e informação. Os livros operam como código de entrada para um mundo desejado e um saber almejado. É por isso que o papel da leitura se desenha como determinante na possibilidade de resistência ao dispositivo de racialidade e ao papel estratégico do analfabetismo no epistemicídio inserido no âmbito da racialidade. (Carneiro, 2023, p. 264-265)

O percurso de Edileuza dialoga diretamente com as considerações de Carneiro (2023), mostrando que a apropriação do conhecimento e da leitura constitui um ato de resistência frente aos

mecanismos de exclusão racial e social. Ao aprender a ler por iniciativa própria, fora dos caminhos escolares tradicionais e em meio às restrições impostas às mulheres negras periféricas, Edileuza transforma a leitura em instrumento de autonomia, afirmação de identidade e reconexão com saberes historicamente negados. Esse feito, aparentemente simples, também evidencia a potência de estratégias cotidianas de resistência e o valor do conhecimento como espaço de libertação e construção de subjetividades negras, em sua faceta de insurgência e ruptura.

Rosemeire, ao contrário de Edileuza e das demais mulheres, narra que: "Na minha adolescência, eu estudei. Na casa que eu trabalhava, eu estudei. Eu me arrependo de eu não ter me interessado mais. **Eu preferia mais trabalhar do que estudar"** (Rosemeire, 2025, n. p., grifo nosso). Ela justifica que o seu desinteresse com relação à escola foi porque era mais atrativo conseguir dinheiro para comprar as suas coisas e ajudar sua família. Se arrepende de suas decisões, pois acredita que em sua época, o ensino público era bem melhor. Em sua compreensão, os professores utilizavam mais os livros que o governo enviava, em contraste com agora, que as escolas os usam muito pouco. Relata ocorrerem leituras coletivas; a professora passava de carteira em carteira fazendo observações aos estudantes, liam as lições, depois copiavam. Por acompanhar seu filho de 14 anos nos seus estudos, estranha os hábitos atuais, em que: "é tudo pesquisar, pesquisar, pesquisar no celular" (Rosemeire, 2025, n. p.), e mesmo sem possuir condições paga mensalmente um pacote de *internet* para que ele consiga ter um bom desempenho na escola.

Como não se dedicou aos estudos seu sonho é ver seu filho formado e o incentiva dentro de suas possibilidades:

> Meu menino está no nono ano. E o sonho do meu filho, ele fala de estudar e se formar pra veterinário. E, com a fé em Deus, a gente está trabalhando nisso. **Para ele estudar, estudar, estudar e aproveitar todas as oportunidades que ele tiver pra poder ele ser um homem digno.** E me ajudar, né? Na velhice. (Rosemeire, 2025, n. p., grifo nosso)

Rosemeire se realiza ao observar seu progresso nos estudos e se aproxima da mesma perspectiva de Adilene, que também apoia seus filhos, possuí uma filha fisioterapeuta, um menino em idade escolar e outro que não concluiu, mas em suas palavras 'se tornou um homem de bem':

> [...] **depois que eu tive meus filhos, a minha história eu quis mudar. Então, com meus filhos foi diferente.** Eu já quis que eles conseguissem, fiz de tudo para que eles estudassem e se tornassem uma pessoa de bem na vida. Sim, consegui. Tenho uma filha, hoje ela está com 30 anos de idade, terminou os estudos dela com 16 anos, coisa que eu não consegui terminar. Ela terminou, hoje ela é formada. Hoje ela é fisioterapeuta. Tem o trabalho dela, graças a Deus. Meu filho tem outro filho. Não terminou os estudos não, mas graças a Deus se tornou um homem de bem. Tenho um mais novo de 14 anos que hoje estuda. E com certeza também o sonho dele é se tornar alguém também, passar à frente de tudo que eu não consegui. Com certeza ele vai conseguir, porque é o sonho dele. O sonho dele é ser bombeiro, acredito que é um sonho que ele vai realizar. Ele está correndo atrás disso. (Adilene, 2025, n. p., grifo nosso)

Adilene e Rosemeire veem em seus filhos a possibilidade de romper o ciclo de precariedade e exclusão. Reconhecem a importância desse avanço, e suas falas revelam orgulho e realização ao revisitarem as memórias do percurso para educá-los, lembrando a dureza de suas trajetórias que, ainda assim, não as imobilizaram nem se transformaram em justificativas para cerceá-los. Assim, a maternidade ganha outra dimensão, em especial por serem mães solo e assumirem integralmente a responsabilidade pela educação e pelo ambiente familiar ao qual se vinculam. A escolarização dos filhos se transforma, nesse contexto, em uma oportunidade de experimentar outros aspectos da vida para além das restrições que marcaram suas próprias experiências.[88]

Nesse processo de transformação vivido por essas famílias, ressurgem facetas da realidade que as mães já haviam experimentado, como, no caso de Adilene, o racismo. Segundo relata, sua filha vivenciou um episódio de discriminação racial ao compartilhar o sonho de se tornar fisioterapeuta, quando a pessoa que a ouvia concluiu que isso não seria possível, pois a mãe não teria condições de oferecer-lhe apoio:

> Sim, não foi até eu, mas foi diretamente a minha filha. Uma pessoa falou que ela queria ser fisioterapeuta. E ele falou para mim, sua mãe não tem condição de conseguir formar você numa fisioterapeuta. Então ali foi preconceito da parte da pessoa, entendeu? Aí eu me senti que ali foi preconceito. **Que não ia conseguir formar a minha filha pelo fato de eu não ter, tipo... Então ali foi preconceito**. (Adilene, 2025, n. p., grifo nosso)

Não se tratou apenas de um apontamento que inferiu a ausência de poder aquisitivo, mas de uma reação racista diante do desejo da filha de Adilene, quando a pessoa que a ouvia associou a cor da pele de ambas como um empecilho ao acesso a outras possibilidades profissionais ou de realização na vida. Adilene ainda atua como empregada doméstica; portanto, a conclusão a que essa pessoa chegou está interligada a uma cultura racista que naturalizou a presença das mulheres negras em posições desvalorizadas. Assim, o que poderia soar como um simples comentário revela-se como a reprodução de uma fala racista, arraigada às atualizações de estruturas coloniais. **Como a filha de uma empregada doméstica pode sonhar em ser fisioterapeuta?**

Nascimento (2022), em uma entrevista concedida a Enugbarijô Comunicações no Rio de Janeiro em 11 maio de 1988, relata:

---

[88] Essa não é uma realidade histórica amistosa para as populações negras, tendo em vista que o fator racial delineia as posições sociais, criando condições que dificultam a vida e a mobilidade social dessa parcela populacional. Sendo naturalizada a presença de pessoas negras nos piores postos de trabalho, o que denuncia as barreiras sociais, políticas e econômicas que desfavorecem essa população. Araújo (2019), reflete que: Vários são os entraves para o sucesso educacional da juventude negra[3], poucos alcançam a acumulação do capital intelectual, uma vez que esta população continua, em sua maioria, com o seu tempo destinado quase que exclusivamente ao universo do trabalho, que para este grupo apresenta-se de forma esgotante, exploradora, informal e manual[4]. De acordo com as estatísticas onde se encontra a juventude negra no Brasil? (Araújo, 2019, p. 35). A preparação exigida socialmente para o ingresso nos melhores postos de trabalho não é equivalente à oferecida pelo sistema socioeducativo público às crianças, adolescentes e jovens periféricos empobrecidos, pardos e negros, tendo em vista a desigualdade educacional e as disparidades de oportunidades entre as classes sociais.

> É interessante como outro dia eu estava com uma pessoa de alto nível. Quer dizer, amiga, porque é amiga de pessoas amigas, pessoa conhecida, alta cabeça, trabalha com bioenergética, não sei o quê, é médica, e disse, falando qualquer coisa: "Você gosta de religiões, de filosofia? Porque o escravo era ralé". A pessoa falando de pessoas atuais que são descendentes de escravos, falando comigo que sou descendente de escravos, e é ralé. Eu tenho dois níveis de reações nesse momento. A primeira reação é calar. Calar. Calar e pensar assim: não é possível que ela não esteja percebendo. Se a pessoa percebeu, daqui a pouco vai me pedir desculpas. [...], **Mas você está percebendo o discurso ideológico?** [...] (Nascimento, 2022, p. 123, grifo nosso)

Em ambos os episódios, visualizo momentos em que o discurso ideológico de tez racial mostrou sua força de introjeção, de modo que as pessoas que emitiram falas racistas e discriminatórias deixaram escapar percepções absorvidas do meio sem crítica, ou que permeavam suas crenças e, em um momento "oportuno", puderam se manifestar. Tais expressões podem ser consideradas confissões do internalizado, explicitando a presença de uma cultura racista que constitui o mundo em que estamos inseridos e do qual não há escapatória sem uma implicação crítica e antirracista. A densidade do legado do sistema escravista é, assim, um dado presente, que se atualiza continuamente. Vale ressaltar que a historiadora Beatriz Nascimento tece longos diálogos em seus escritos, analisando de forma crítica esses entrelaçamentos coloniais e racistas tanto em sua própria vida quanto no contexto social mais amplo.

Jucigleide, em relação à postura de Adilene diante de uma situação como essa, apresenta um discurso mais enfático e não admite que as pessoas negras sonhem pequeno; ao contrário, defende que desejem romper com os processos de discriminação e violência. Ela disserta em seu relato:

> [...] Se um branco é um juiz, um preto também é um juiz. Se um branco é um promotor, um preto também é um promotor. Se um branco é um advogado, é um médico, é um enfermeiro, é um fisioterapeuta, um negro também pode ser. Basta estudar, porque o nosso desempenho tá no estudo. A nossa riqueza tá no estudo. Então, se você estudar, você é capaz de conseguir tudo na sua vida. Basta você querer. Querer, buscar e perseverar no que você quer, que você consegue. **O estudo é tudo na vida de um ser humano. Principalmente na vida de um negro.** Porque na vista dos brancos, os negros não têm valor. Então, eu falo para os meus filhos. Estude. Estude para você andar de cabeça erguida. Para onde um branco colocar os pés, você colocar junto com ele. E ele olhar e saber que tom de pele não significa nada. Significa o estudo, viu? E a capacidade aonde você chegou, junto com ele. (Jucigleide, 2025, n. p., grifo nosso)

Jucigleide afirma a importância dos estudos na vida da população negra e as encoraja a estudar para que se tornem os profissionais que desejarem. Acredita que os estudos oferecem possibilidades que devem ser aproveitadas, pois, mesmo com muito esforço, as pessoas negras conseguem conquistar espaços habitualmente ocupados por pessoas brancas. Considera fundamental demonstrar às pessoas racistas e preconceituosas que as pessoas negras são tão capazes quanto as brancas. Enxerga os estudos como um caminho de afirmação da população negra e relata que sempre aconselha seus filhos e netos a estudarem e a manterem a cabeça erguida, para que "onde um branco colocar os pés" possam colocar também, compreendendo que a cor da pele não mensura a inteligência. Por isso,

o estudo ganha um significado profundo para ela; a seu ver, é o que realmente importa, no fim das contas.[89]

Sua compreensão possui correspondência com suas experiências escolares. Entre as mulheres, Jucigleide é uma exceção, pois conseguiu concluir o processo de escolarização. Quando criança, estudou no Centro Social Urbano (CSU), que, à época, era uma política do Estado da Bahia e oferecia outros serviços além do ensino. Funcionava como posto de saúde e como instituição de emissão de documentos, localizada entre os bairros São Caetano e Vila Anália. No CSU, cursou até o ensino primário e, posteriormente, passou a frequentar a Escola Estadual Antônio Carlos Magalhães, onde concluiu o ensino médio. Houve um momento em que precisou interromper os estudos, mas, depois, retornou e conseguiu finalizá-los.

A escola, para Jucigleide, possui um significado muito positivo, pois se transformou em uma possibilidade de alcançar melhores condições de vida e novas formulações sobre sua realidade. Para ela, a escola "é o mundo de aprendizagem, é o mundo de busca, é o mundo de querer. Eu quero, eu posso, eu vou à luta" (Jucigleide, 2025, n. p.). Narra que via os estudos como um meio de conquistar uma melhor qualidade de vida, de ter aquilo que sua mãe não pôde oferecer-lhe, e ponderava trabalhar em um emprego melhor para ajudá-la. Também conta que "tinha um sonho, um sonho de trabalhar com as pessoas, e aí eu me inscrevi e fui sorteada e, graças a Deus…" (Jucigleide, 2025, n. p.). Estudou, se formou e, hoje, é enfermeira.

Em um escrito de 1974, traduzido em 1978 pela jornalista e crítica musical estadunidense Carol Cooper. Publicado no jornal Village Voice de New York em 17 março, Nascimento (2022) disserta:

> [...] Na escola ainda acreditava que um dia não seria mais zombada, que aquele medo ia passar, que os olhares hostis, as piadinhas, as demonstrações de desprezo ou indiferença e descrença, como se eu não existisse ali como as outras pessoas, fossem somente por causa de minha condição de menina pobre no subúrbio. Já nessa época me perguntava por que aquela preocupação de igualar-se aos brancos. Por que de vez em quando um professor vinha e falava da aceitação do negro pelo branco, e se dava ares de profeta? O que havia de errado e destoante por ser de outra cor? [...] (Nascimento, 2022, p. 133)

[89] Decerto, a população brasileira negra e parda ocupa de forma expressiva os postos de trabalho mais precários. Assim, "Em 2023, 45,8% das pessoas ocupadas de cor ou raça preta ou parda trabalhavam em ocupações informais, enquanto entre as pessoas ocupadas brancas eram 34,3%." (IBGE, 2024, p. 22). Tratando-se de postos de trabalho que não oferecem nenhuma garantia do ponto de vista dos direitos trabalhistas, o que acaba por expor as pessoas a situações de exploração. Não havendo tempo para se dedicarem a outras atividades e por precisarem sobreviver, se rendem a essas condições de trabalho por necessidade. O que leva muitos jovens a desistirem de seus processos de escolarização e só depois de um determinado tempo, desejosos de continuar os estudos, retornarem. Sendo assim, "Observa-se o maior percentual de pretos e pardos na educação de jovens e adultos (EJA), em que representam 74,9% dos alunos. A ausência da informação de cor/raça em nível nacional é de 25,5% considerando todas as etapas da educação básica" (Brasil, 2024, p. 21). Certamente, o país possui uma juventude negra que, em razão das disposições históricas, sociais, culturais, políticas e econômicas, se vê empurrada às piores condições de vida e de trabalho, impactando o racismo em todas as áreas da vida desses indivíduos.

O relato de Nascimento (2022) ecoa a trajetória de Jucigleide ao mostrar que, mesmo em contextos escolares marcados por hostilidade, discriminação e a expectativa de assimilação cultural, é possível construir estratégias de resistência e afirmação pessoal. Para Jucigleide, a escola não se resumiu a um espaço de imposição de normas e exclusões; ao contrário, transformou-se em instrumento de empoderamento e realização. Enquanto Edileuza e outras mulheres enfrentaram barreiras que limitaram seu acesso à educação, Jucigleide conseguiu concluir seus estudos, utilizando o conhecimento adquirido como meio de conquistar autonomia, profissionalização e afirmação da própria identidade.

Essa comparação demonstra que, embora a escolarização nas periferias e comunidades negras seja atravessada por desigualdades estruturais, o esforço individual, aliado ao incentivo familiar e comunitário, pode gerar trajetórias de superação. O estudo, nesse contexto, não é apenas uma via de acesso a empregos ou *status* social, mas também um mecanismo de resistência simbólica, permitindo que as mulheres negras desafiem a hierarquia racial e reivindiquem seu espaço na sociedade.

Diferente do cenário escolar rememorado por Jucigleide, as memórias de Jucimara acerca de suas experiências escolares a reconstroem como um lugar desagradável, e a única coisa que apreciava na escola era a merenda. Para ela, a escola era:

> Horrível. Porque naquele tempo, eu falo pros meninos hoje, porque eles vivem no céu e não querem aprender. Porque hoje em dia você é pago para estudar, naquele tempo não. Então você ia pra escola por obrigação. E ali tinha palmatória. **A gente ia muitas vezes por comida. Não para escola, mas pela comida**. Porque tinha palmatória, tinha que ficar de caroço no milho. Era muito horrível. Hoje em dia não. (Jucimara, 2025, n. p., grifo nosso)

Ela estudou até a terceira série, ia à escola por obrigação, odiava a aula de matemática porque tinha que cantar a tabuada e, se errasse, era castigada com a palmatória. Para ela, era a pior aula da escola. Narra que o que de fato gostava na escola era da merenda e que, em sua época, ela era muito saborosa, como feijão com jabá e biscoitos que, na casa de sua família, não encontrava. Eram alimentos muito distantes da realidade alimentar vivida em seu lar. Se, para Jucigleide, a escola representava um espaço de aprendizagem e ascensão social, para Jucimara era uma oportunidade de fazer refeições, sobretudo por vir de uma família em condições socioeconômicas mais vulneráveis.

Considerando as experiências escolares de Jucimara, Carneiro (2023) observa:

> O epistemicídio se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, relacionando-se tanto com o acesso e/ou a permanência no sistema educacional, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro. A exclusão racial via o controle do acesso, do sucesso e da permanência no sistema de educação manifesta-se de forma que, a cada momento de democratização do acesso à educação, **o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que atualizam a exclusão racial.** (Carneiro, 2023, p. 89-90, grifo nosso)

Entendo que a vida escolar relatada por Jucimara dá materialidade às considerações de Carneiro (2025), na medida em que os mecanismos que, em sua geração, interatuavam sobre as crianças negras em seus processos de escolarização, com o tempo, ganham novos contornos, perpetuando e atualizando a subalternidade das pessoas negras. Em outros termos, trata-se de uma espécie de controle social que restringe as possibilidades de desenvolvimento dessas pessoas. Considero fundamental compreender a dureza descrita pela autora, quando reitera que a exclusão é sistematicamente atualizada na medida em que ocorrem mudanças significativas no acesso e permanência das populações subjugadas.[90]

Este é um dos exemplos da crueza da mecânica racista que ela concebe por meio do conceito complexo de dispositivo de racialidade, sendo fundamental para a discussão desta seção e para o entendimento mais amplo das questões abordadas nesta pesquisa. Carneiro (2023), em seu estudo, também se vale de relatos para demonstrar a operacionalização do conceito, e, em certa medida, esta pesquisa dialoga com seu gesto, guardadas as devidas proporções.

Ao analisar o conjunto das narrativas dessas mulheres, pude perceber, de maneira geral, que elas compreendem a escola como um espaço com o qual não puderam se relacionar satisfatoriamente. A escola aparece como algo da ordem do interrompido, do interdito ou como um breve processo que não possibilitou a construção de memórias mais profundas. Salienta-se também que as origens sociais, o pertencimento a um grupo racial discriminado e explorado e o fato de serem mulheres contribuíram, em suas intersecções, para que o acesso ou a permanência na escola não fosse possível.

Por outro lado, suas trajetórias revelam a construção de saberes e práticas comunitárias que remetem a formas de ser e saber erigidas fora dos contextos formais de ensino, e que, ainda assim, permanecem invisibilizadas[91]. Se a escola aparece, na maioria dos relatos, como uma impossibilidade, a comunidade se apresenta como o território do possível, onde suas experiências e identidades se

[90] Ainda, acerca dos processos epistemicidas operados pelos dispositivos de racialidade que atuam na destruição dos espíritos das populações subjugadas, Carneiro (2023) reflete: Sendo um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio se efetiva, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores racialmente, como uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade e que visa o controle de mentes e corações (Carneiro, 2023, p. 73-74). Esses mecanismos atuam em diferentes níveis e se articulam às mais diversas instâncias, efetivando a continuidade dos processos e projetos de dominação e colonização em escala global por parte das hegemonias brancas e embranquecidas.

[91] Também é necessário considerar que a invisibilidade desse grande contingente populacional negro feminino se deu, e ainda se dá, na própria escrita da história oficial: Se como campo de estudos a história das mulheres é considerada algo novo, quando se pensa no feminino negro, essa 'novidade' se torna ainda mais eloquente. Mesmo que na condição de sujeitos, as mulheres negras não estão presentes nos anais da 'história oficial', sendo que suas múltiplas e vastas contribuições permanecem fora dos livros didáticos e do imaginário da população. Em decorrência deste cenário, constata-se um desconhecimento geral. Ignora-se desde a participação das mulheres negras nos grandes episódios históricos brasileiros aos pequenos fatos e feitos protagonizados, quase sempre, em um cotidiano hostil (Schumaher & Brazil, 2006, p. 271, grifo nosso). Nesse contexto de hostilidade e violência aberta, ao longo de cerca de quatro séculos, as mulheres negras exerceram papéis cruciais para a manutenção do sistema escravocrata, uma vez que eram obrigadas a servir a seus senhores nas mais diversas ocupações, tanto nos espaços rurais quanto nas cidades em formação.

constroem junto a um coletivo de pessoas que compartilham condições e desafios semelhantes. Esses percursos de vida podem tensionar as instituições de ensino e inverter a lógica mais usual, segundo a qual seriam elas, as escolas, as responsáveis por “salvar” essas pessoas por meio do ensino formal, quando, talvez, o mais justo seja pensar o oposto.

Essa categoria me permitiu compreender as diferentes maneiras como essas mulheres negras concebem e se relacionam com o espaço escolar, aproximando-me de como, ora a exclusão, ora algum nível de inclusão, influencia suas percepções sobre a comunidade e, sobretudo, sobre a constituição de suas identidades raciais. Suas trajetórias revelam o quanto as instituições escolares ainda têm a aprender, do ponto de vista das relações étnico-raciais, com suas experiências. Seus relatos suscitam o questionamento sobre a que projeto de sociedade as instituições de ensino correspondem: se atuam para atualizar pactos coloniais ou para valorizar e visibilizar as formas populares de ser e saber em sua diversidade, sem incorrer em paternalismos.

Trata-se de um conjunto complexo de fatores que se manifestam nesses distintos ambientes: em um, ritualiza-se a inserção em um projeto de sociedade permeado por expectativas brancas; em outro, orientam-se as subjetividades a partir dos saberes e práticas comunitárias, configurando as identidades segundo uma lógica distinta daquela esperada pelas instituições de ensino. Esse tensionamento leva a processos de deslegitimação dessas formas de ser e estar no mundo.

Assim, compreender a educação como campo de disputa e reconhecer a potência dos saberes produzidos nas comunidades periféricas permite perceber que resistência, autonomia e construção de identidades não dependem exclusivamente das instituições formais de ensino. As trajetórias de das mulheres do Gogó da Ema demonstram que, mesmo diante de exclusão estrutural, é possível criar espaços de conhecimento, solidariedade e afirmação da humanidade negra. O território comunitário, os laços familiares e as práticas cotidianas constituem espaços de aprendizagem e resistência que desafiam o dispositivo de racialidade e as hierarquias impostas pelo biopoder.

Encerrando esta discussão, no capítulo seguinte analiso o processo criativo e discuto nuances que podem não estar explícitas no produto educacional, bem como os limites do que ele não foi capaz de refletir.

Pesquisador- Está gravando, não é?

Rosemeire Maciel- Você me fez bem.

Pesquisador- Está gravando?

Rosemeire Maciel- Pior que está. Mas lá você corta. Você me fez bem. Falar do bairro que eu moro…

Capítulo 4 – O jovem professor no divã face a um processo criativo

No capítulo anterior, discuti as relações que as mulheres negras do Gogó da Ema estabelecem com o território e, na mesma medida, com as instituições escolares. Observei que essas mulheres demonstram um forte sentimento de pertencimento e cultivam uma relação de intimidade com a história da comunidade desde sua origem. Em contrapartida, os espaços formais de ensino, na maioria das narrativas, emergem como lugares de fronteira entre o mundo ao qual pertencem e outro do qual não puderam fazer parte; por essa razão, as entrevistadas frequentemente atribuem a si mesmas uma falta associada a esse "insucesso".

Em suas trajetórias, as experiências de inserção escolar ocorreram majoritariamente em escolas públicas situadas em contextos rurais que, em alguma medida, apresentavam condições de precariedade. Considerando o contexto de origem dessas mulheres e a realidade socioeconômica por elas narrada, as oportunidades educacionais mostraram-se quase nulas.

Neste estudo, busquei questionar a noção de fracasso apresentada nas trajetórias desse grupo de mulheres periféricas, pois, se a escola ainda se mantém como um espaço embranquecido e ancorado em conhecimentos de uma cultura racista e burguesa, procurei problematizar que a comunidade com a qual essas mulheres travam diálogos profundos também produz saberes e práticas que precisam ser considerados. E é justamente por serem desprezados que indago quais lógicas sustentam essa desvalorização e o consequente distanciamento das instituições de ensino em relação às camadas populares, assim como a recusa em reconhecer sua rica diversidade.

Com essas e outras considerações, experimentei construir um documentário com as mulheres participantes desta pesquisa, na busca por um produto educacional que acolhesse as inquietações que orientam esta investigação e, ao mesmo tempo, oferecesse ao público amplo acesso às narrativas e presenças dessas pessoas no Gogó da Ema. Considerando a história de segregação dessa população e os estigmas que carrega no contexto da cidade de Itabuna, esse material audiovisual possui o potencial de adentrar espaços formais e informais de ensino, contribuindo para a educação das pessoas acerca das relações étnico-raciais que compuseram a história itabunense e da persistência de uma cultura racista que estrutura suas sociabilidades e instituições.

Portanto, a produção de um documentário se inscreve como uma oportunidade de discutir esses desencontros históricos e a permanência da desconsideração da rica diversidade de saberes, práticas e identidades populares, especialmente nas instituições de ensino. Esse produto educacional constitui uma tentativa de chamar a atenção para as mulheres negras do Gogó da Ema e para as contribuições que seus relatos e experiências comunitárias podem oferecer aos espaços formais e informais de aprendizagem.

4. 1. Pode um documentário experimental ser um contra-arquivo?

Propor a construção de um documentário experimental, num primeiro momento, expressou o meu desejo de diálogo com a história da região sul da Bahia, guardadas as devidas proporções, especialmente no que se refere à trajetória das populações negras em Itabuna e à maneira como as relações étnico-raciais configuraram o presente vivido por essas pessoas.[92] Meu objetivo era debruçar-me sobre algumas das comunidades presentes nas periferias itabunenses, o que, em determinado momento, acabou por se reformular e se corporificar nas dez mulheres negras do Gogó da Ema. No material, elas relatam suas trajetórias e percepções sobre a cidade e sobre a própria comunidade.

O trabalho que busquei produzir na mesa de edição e montagem não torna explícito, à primeira vista, o meu mergulho em algumas bibliografias que tratam da história das populações negras e indígenas da região[93]. No entanto, considerando o contexto racializado da região, o documentário pode comunicar o tabu que recobre a história de opressão desses estratos sociais. Entre as participantes, Maria da Conceição destaca-se por situar sua identidade em relação às populações originárias e afirmar seu orgulho quanto ao pertencimento. Não por acaso, no humilde processo de produção, optei por iniciar o documentário com o relato de Conceição, com a intenção de assinalar sua presença e a história do seu povo na região.

Nesse processo de criação, fiquei fascinado pelos relatos das mulheres, especialmente por ter passado os últimos três ou quatro anos indo e vindo em direção a essas produções, que só recentemente consegui me debruçar da maneira que desejava. Diante do estudo, sentia a necessidade de compreender com profundidade a história da cidade de Itabuna, apoiando-me até então nas mencionadas referências bibliográficas e em algumas experiências empíricas.[94] Considerando essas

---

[92] Ver: Glória, Priscila Santos da. A CONSTRUÇÃO E A MARGINALIZAÇÃO DO BAIRRO MARIA PINHEIRO EM ITABUNA-BA. In: SEMANA DE MOBILIZAÇÃO CIENTÍFICA, XII., 2009., Salvador. Anais do SEMOC [...] Salvador: Universidade Católica do Salvador, 2009. Disponível em: http://ri.ucsal.br:8080/jspui/browse?type=author&order=ASC&rpp=75&value=Gl%C3%B3ria%2C+Priscila+Santos+da. Acesso em: 09 de dez. 2023.

[93] Ver: Silva, Ayalla Oliveira. Camacãs, guerens, pataxós e o aldeamento São Pedro de Alcântara: trabalho, relações interétnicas e ocupação do território de Cachoeira de Itabuna, Sul da Bahia (1814-1877). Dissertação de mestrado. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro: Seropédica-RJ, 2015.; Póvoas, Ruy do Carmo. (org.). Mejigã e o contexto da escravidão. Ilhéus: Editus, 2012.

[94] Ver: Carvalho, Philipe Murillo Santana. Trabalhadores, associativismo e política no sul da Bahia (Ilhéus e Itabuna, 1918-1934). 2015. 294 p. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. Salvador, 2015.; Carvalho, Philipe Murillo Santana. Uma cidade em disputa: tensões e conflitos urbanos em Itabuna (1930-1948). 2009. 178 p. Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local. Área de Concentração: História Regional) – Departamento de Ciências Humanas – Campus V da Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2009.; Ribeiro, Danilo Ornelas. A cidade cinquentenária : entre os manuseios de memórias e os sonhos de futuro (Itabuna, BA, décadas de 1950 e 1960).

intensidades e anseios que me consumiam há algum tempo, foi avassalador poder estar na companhia das mulheres do Gogó da Ema, ouvi-las e, particularmente, ir paralelizando essas experiências com as produções acadêmicas, na medida em que dialogava com a comunidade. Vale ressaltar que suas experiências ultrapassam as fronteiras da teoria e do mensurável. Estar com elas, respirar com elas e tecer diálogos constitui um campo de experiência que excede qualquer possibilidade plena de sistematização.

Portanto, no meu afã de jovem pesquisador, percebi a possibilidade de produzir um documentário experimental com esse grupo de mulheres como uma oportunidade de registrar, com ética e cuidado, suas memórias, narrativas e presenças. Aqui, já me vejo dialogando com o conceito de **fabulação crítica**[95] da escritora Saidiya Hartman, considerando seu trabalho artístico e intelectual voltado aos arquivos históricos e contemporâneos, que questiona agudamente a sobrevida relegada às populações negras e a violência inscrita nos registros históricos (Hartman, 2020, p. 31). Nesse sentido, minha preocupação também foi oportunizar a produção de um **contra-arquivo**, inspirado e fundamentado nas asserções de Hartman.[96]

Nos termos de Hartman (2020):

> A escassez de narrativas africanas sobre o cativeiro e a escravização exacerba a pressão e a gravidade de tais questões. Não há uma única narrativa autobiográfica de uma mulher cativa que sobreviveu a Passagem do Meio[14]. Esse silêncio no arquivo, em combinação com a robustez do forte ou do entreposto de escravos, não como uma cela de detenção ou espaço de confinamento, mas como episteme, faz com que a historiografia do tráfico escravista, em sua maior parte, focalize assuntos quantitativos e questões de mercados e relações comerciais[15]. A perda da origem ao anseio e, nessas circunstâncias, não seria exagerado considerar as histórias como uma forma de compensação ou mesmo como reparações, talvez o único tipo que nós iremos receber. (Hartman, 2020, p. 16-17)

Na minha compreensão das considerações de Hartman (2020), as narrativas das participantes do documentário são capazes de remeter a diferentes momentos vivenciados pelas mulheres negras no processo de escravização e na imposição desse sistema. Isso se torna particularmente relevante na medida em que é notória a atualização dessas práticas na realidade contemporânea dessas mulheres e

---

2014. 142 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2014.

95 Quanto ao conceito de fabulação crítica, Hartman (2020) conceitua: A intenção aqui não é tão miraculosa como recuperar as vidas das pessoas escravizadas ou redimir os mortos, mas em vez disso trabalhar para pintar o quadro mais completo possível das vidas de cativos e cativas. Este gesto duplo pode ser descrito como um esforço contra os limites do arquivo para escrever uma História cultural do cativeiro e, ao mesmo tempo, uma encenação da impossibilidade de representar as vidas dos cativos e cativas precisamente por meio do processo de narração. O método que guia essa prática de escrita é melhor descrito como fabulação crítica (Hartman, 2020, p. 28). Seu trabalho crítico, poético e político ventila e tensiona a produção do documentário com as mulheres do Gogó da Ema.

96 Ver: Cruz, Ronaldo Lima da. Conflitos e tensões: conquistas de escravizados e libertos no sul da Bahia, 1880-1900. 2014. 120 p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca, 2014. Nessa pesquisa, Cruz (2014) acompanha, a partir de arquivos históricos, as trajetórias de algumas pessoas em situação de escravidão, entre meados de 1880 e 1900.

na forma como a cidade, em suas dimensões material e simbólica, ainda segrega e oprime esse grupo, dinâmica que se estende às demais mulheres negras que compõem esse contingente populacional em Itabuna.

Embora possa parecer evidente, o silêncio a que se refere Hartman (2020) também se manifesta no modo como a história da cidade é tratada e no cotidiano das mulheres do Gogó da Ema. Nesse sentido, talvez o documentário possa constituir-se como uma brecha pedagógica capaz de, ainda que parcialmente, apontar e tensionar esse processo de apagamento. Por essa razão, insisto em compreendê-lo como um documento que se projeta como um contra-arquivo, inspirado nas formulações de Hartman.

Assim, "como se revisita a cena de sujeição sem replicar a gramática da violência?" (Hartman, 2020, p. 18). Gostaria de enfatizar que essa é uma questão que, na proporção da minha tarefa enquanto jovem pesquisador, me interpelou diretamente e me conduziu à busca por um caminho metodológico respeitoso em relação às participantes durante o processo de gravação do documentário. Por essa razão, nos diálogos estabelecidos, coube a elas decidir como e o que narrar acerca de suas histórias de vida.[97]

Ainda em relação à violência dos arquivos, Hartman (2020) problematiza:

> Escândalo e excesso inundam o arquivo: os números brutos das contas de mortalidade, a sonegação estratégica e a desonestidade do registro do capitão, as cartas floridas e sentimentais despachadas de portos de escravos por mercadores com saudades de casa, as histórias encantatórias de violência chocante escritas por abolicionistas, os relatos fascinados de testemunhas oculares feitos por soldados mercenários ansiosos para divulgar "o que a decência os proibe de revelar" e os rituais de tortura, os espancamentos, enforcamentos e amputações consagradas como lei. O investimento libidinal na violência é aparente em toda parte nos documentos, declarações e instituições que decidem nosso conhecimento do passado. O que foi dito e o que pode ser dito sobre Vênus tem como certo o tráfego entre fato, fantasia, desejo e violência. (Hartman, 2020, p. 20)

Em Hartman (2020), Vênus figura como uma das personagens históricas borradas pela violência dos arquivos coloniais e, enquanto imagem metafórica e política, alcança, a meu ver, as mulheres do Gogó da Ema e a realidade vivida pelas populações negras. A violência arquivística, nesse sentido, funda uma "tradição" de violências que seguem sendo reiteradas contra a população negra. O arquivo, portanto, constitui-se como um dos dispositivos que inscrevem a presença dessas pessoas sob a lógica da mercadoria e da descartabilidade. Essa é a dureza da mão colonial que também busco tensionar por meio da produção do documentário e da pesquisa, ainda que modesta, na qual me debrucei.

A respeito da violência fundadora dos arquivos e a opressão de seus ecos, Hartman (2020) disserta:

---

[97] Discuto essas decisões e suas reverberações com mais precisão no capítulo 1.

> O arquivo da escravidão repousa sobre uma violência fundadora. Essa violência determina, regula e organiza os tipos de afirmações que podem ser formuladas sobre a escravidão e também cria sujeitos e objetos de poder.[47] O arquivo nos fornece um relato exaustivo da vida da garota, mas cataloga as afirmações que autorizaram sua morte. Todo o resto é uma espécie de ficção: donzela vivaz, vadia carrancuda, Vénus, garota. A economia do roubo e o poder sobre a vida, que definiram o tráfico negreiro, fabricaram mercadorias e cadáveres. **Mas carga, massas inertes e coisas não se prestam à representação, ao menos não facilmente?** (Hartman, 2020, p. 27, grifo nosso)

Compreendo que a produção do documentário se insere como um gesto que busca tensionar, ainda que de modo limitado, essa economia da violência que estrutura os arquivos coloniais. Se, como afirma Hartman (2020), o arquivo fabrica mercadorias e cadáveres e restringe as possibilidades de representação das vidas negras, a aposta no relato em primeira pessoa e na escuta atenta das mulheres do Gogó da Ema constitui uma tentativa de deslocamento dessa lógica. Não se trata de preencher lacunas do arquivo oficial com uma pretensa verdade totalizante, mas de tentar criar condições para que outras narrativas circulem, sustentadas pela experiência vivida e pela memória como forma de conhecimento.

Por fim, Hartman (2020) dirige-se mais uma vez à figura histórica de Vênus e situa a reverberação histórica de sua presença, em razão da permanência de uma atmosfera necropolítica[98] que mantém as vidas negras sob constante ameaça, atualizando reiteradamente a presença de perigos:

> Se essa história de Vênus tem algum valor, este consiste em iluminar o modo como nossa era está presa à dela. Uma relação que outros podem descrever como um tipo de melancolia, mas que prefiro descrever como a sobrevida da propriedade, quero dizer: **o detrito de vidas às quais ainda precisamos atentar, um passado que ainda não passou e um estado de emergência contínuo em que a vida negra permanece em perigo.** (Hartman, 2020, p. 31, grifo nosso)

Ao assumir essa perspectiva, compreendo o documentário como um exercício ético-político que se afasta da espetacularização da dor e da reprodução da gramática colonial da violência. Inspirado pelas reflexões de Hartman (2020), o trabalho procura sustentar uma escuta que reconhece a densidade histórica das experiências narradas, mas que também se abre para os gestos de criação, imaginação e reinvenção do cotidiano. Trata-se, portanto, de uma tentativa de produzir um registro que não apenas denuncie a permanência das estruturas racistas, mas que também reconheça as formas pelas quais as mulheres do Gogó da Ema elaboram sentidos, constroem pertencimento e afirmam sua presença em um território historicamente marcado pela exclusão.

Mediante a modesta discussão que venho desenvolvendo acerca da produção do documentário experimental, considero importante destacar mais um trabalho que fundamentou o meu desejo de construir essa proposta. Refiro-me ao livro "A Dívida Impagável: uma crítica feminista, racial e

---

[98] Ver: Mbembe, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: N-1 edições, 2018.

anticolonial do capitalismo (2019)"[99], da filósofa, professora e artista visual negra Denise Ferreira da Silva. Minha intenção não é dar conta da complexidade teórica e argumentativa apresentada por sua obra, mas indicar a profundidade que vislumbrei quando projetei, construí e, agora, reflito sobre esse documentário, assumidamente despretensioso em sua escala, mas ambicioso em seus compromissos éticos e políticos.

Silva (2019) afirma que:

> [...] uma imagem anti-dialética, A Dívida Impagável não faz mais do que registrar, ao tentar interromper, o desdobrar da lógica perversa que oclui a maneira como, desde o fim do século XIX, **a racialidade, opera como um arsenal ético em conjunto** – por dentro, ao lado, e sempre-já – a/diante das arquiteturas jurídico-econômicas que constituem o par Estado-Capital. (Silva, 2019, p. 33, grifo nosso)

A partir do programa de inquirições proposto por Ferreira da Silva (2019), compreendo que o meu desejo de construir um documentário com as mulheres negras do Gogó da Ema se constitui, em um plano mais profundo, como um gesto crítico que tensiona as bases que organizam os modos modernos de existir e de conhecer e que naturalizam uma realidade estruturalmente violenta. Essa compreensão se torna ainda mais evidente quando observo a história da ciência e da produção de conhecimento, bem como as violências historicamente atreladas a esses desenvolvimentos, que operam tanto no campo material quanto simbólico.

Refiro-me, nesse sentido, às noções produzidas no interior desses regimes de verdade, que nos levam a crer em explicações totalizantes e universais, frequentemente inibidoras da produção de vida. Como aponta a própria Silva (2020), trata-se de "dimensões que limitam nossa capacidade de montar um texto político capaz de identificar e dissolver as arquiteturas de poder modernas, as arquiteturas simbólicas, econômicas e jurídicas" (Silva, 2020)[100]. É nesse horizonte crítico que situo a realização do documentário, não como uma resposta ou solução, mas como uma tentativa de deslocamento, ainda que parcial, dessas arquiteturas, por meio da escuta, da partilha e da centralidade das narrativas das mulheres negras do Gogó da Ema.

Ademais, produzir vida, para mim, expressa idealmente a compreensão das existências como vetores de criação, sensíveis aos habitats, acolhedoras das diferenças e prescindindo da destruição,

---

[99] Ver: Silva, Denise Ferreira da. A Dívida Impagável: Uma Crítica Feminista, Racial e Anticolonial do Capitalismo. Tradução: Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Casa do Povo - Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

[100] Ver: Silva, Denise Ferreira da. Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 1. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-47X_7XJnOU&t=296s. Acesso em: 24 fev. 2024.; Silva, Denise Ferreira da. Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 2. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Q0wt53JM5VU&t=4s. Acesso em: 24 fev. 2024.; Silva, Denise Ferreira da. Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 3. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QpK8C5KSRkE&t=6145s. Acesso em: 25 fev. 2024.; Silva, Denise Ferreira da. Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 4. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ssexalCWLsM&t=62s. Acesso em: 25 fev. 2024.

da expropriação ou de qualquer outra categoria de violência para se instanciar na realidade. Reconheço que essa formulação pode soar risível quando contrastada com a complexidade geopolítica que se impõe cotidianamente; ainda assim, na condição de artista-pesquisador-professor sensível à vida, percebo que meus princípios e práticas acabam, de forma quase irresistível, enredados em fluxos-desejos voltados a promover o desenvolvimento dos "sujeitos" biopsicossociais. Nesse movimento, minha relação com a produção de conhecimento deixa de obedecer a uma lógica de dominação do outro e passa a se orientar por uma ética do encontro, da escuta e da co-presença.

Em um trecho de seu livro, Silva (2019) escreve: "[...] o que me interessa é a dissolução daquilo que sustenta toda e qualquer explicação de qualquer evento [...]" (Silva, 2019, p. 54). Ao me debruçar sobre essa passagem, sou levado a compreender que a autora nos convoca não a um fora transcendental ou a um além atemporal, tampouco a um ponto zero observacional no sentido de origem ou neutralidade, mas a uma suspensão radical das gramáticas explicativas modernas que organizam a inteligibilidade do mundo. Trata-se, portanto, de um gesto de deslocamento das estruturas que articulam modos de ser e de conhecer que sustentam a produção do conhecimento. Essa leitura parece ser reforçada por sua decisão de se dedicar a práticas poético-críticas, sobretudo após o esgotamento que afirma ter experimentado ao longo de muitos anos de estudo, indicando uma recusa consciente das promessas de totalização próprias das formas tradicionais de pensamento.

Percebo, assim, que Silva interroga as construções que conceberam, e ainda concebem, o Ocidente em diferentes âmbitos: os acontecimentos históricos implicados nesse projeto apresentado como universal; os sócios sujeitos forjados na engrenagem Estado-Capital; os modos de compreensão dos fenômenos sociopolíticos; bem como as concepções do corpo, do sujeito, do dentro e do fora, do espírito, do espaço-tempo, do sexo, do escravo, do homem universal e da mulher negra. Sua crítica incide, portanto, sobre os fundamentos que organizam as hierarquias de sentido, valor e vida, revelando como essas categorias operam na sustentação de uma ordem racial, colonial e capitalista.

Entendo que a autora busca romper com noções estabilizadas, caminhos reiterados e mesmices epistemológicas. Mais do que isso, ela se recusa a operar de modo obediente a um programa de conhecimento ou a protocolos de inquirição orientados pela expectativa de um resultado final previamente delimitado e estabilizado. Ao colocar em xeque a previsibilidade de uma realidade universal passível de ser antecipada, explicada e encerrada em sínteses, sua crítica ao texto moderno atua em um campo que nos aproxima do que denomina *Corpus Infinitum*: uma condição em que o conhecimento não se fecha, não se totaliza e não se resolve em conclusões finais. Nesse sentido, arrisco dizer que sua proposta intelectual não aponta para o infinito como horizonte a ser alcançado, mas como recusa permanente das totalizações, abrindo o pensamento ao indizível, ao incontornável e ao ainda não formulado (Silva, 2019, p. 46–47).

No contexto de sua empreitada teórico-prática em "A dívida impagável", Silva (2019) elabora a seguinte consideração:

> [...] Em vez de fornecer uma análise de casos específicos ou uma crítica das instituições de aplicação da lei, o que faço em outros textos, minha manobra aqui é começar com e, de uma certa forma, aceitar o fato de que a justiça falha diante de corpos e territórios negros, os quais ela só pode conceber como excessivamente violentos, e desde aí prosseguir com uma exploração das possibilidades abrigadas por esta construção [...] qualquer análise séria do modo corrente de operação do duo Estado-Capital exige uma atenção à gramática racial, porque esta organiza o espaço global, orientado pela realização da necessidade de dirimir e dissipar os efeitos da racialidade. A poética negra feminista vislumbra a im/possibilidade da justiça, a qual, desde a perspectiva do sujeito racial subalterno, requer nada mais nada menos do que o fim do mundo no qual a violência racial faz sentido, isto é, do Mundo Ordenado diante do qual decolonização, ou a restauração do valor total expropriado de terras nativas e corpos escravos, é tão improvável quanto incompreensível (Santos, 2019, p. 36-37).

A partir dessas formulações, compreendo que Silva (2019) explicita a lógica de um mundo racializado que se sustenta precisamente pela opressão e pela expropriação das populações étnico-racialmente dominadas. Minha intencionalidade ao destacar esse momento de sua obra é sublinhar a perspectiva crítica que orienta minha aproximação à comunidade do Gogó da Ema e a proposição da produção de um trabalho audiovisual com esse grupo de mulheres negras. Trata-se de uma complexidade que, em alguma medida, pode não se apresentar de forma explícita no documentário, uma vez que meu processo criativo foi atravessado por compreensões que operam entre a escala local, assinalada no material audiovisual, e dinâmicas de ordem mais ampla, de alcance histórico e planetário[101], cuja discussão excede os limites desta pesquisa e a minha capacidade de apreensão total.

Em outras palavras, almejo expressar que, no processo criativo que orientou meu trabalho com as mulheres do Gogó da Ema, eu meditava, à minha maneira, a complexidade que tento apresentar quando diálogo com o pensamento de Hartman (2020) e de Silva (2019). Do mesmo modo, reconhecia os limites que o audiovisual imporia às minhas formulações junto às participantes, uma vez que nenhum produto audiovisual é capaz de traduzir ou conter plenamente as experiências das populações negras, tampouco as das mulheres do Gogó da Ema. Nesse sentido, percebi-me atravessado pelas considerações de Hartman (2020), sobretudo quando problematiza a impossibilidade representativa dos arquivos históricos, assim como pela noção da inviabilidade de se saldar a dívida colonial que perpetua a sobrevida das pessoas negras, dívida também discutida por Silva (2019).

Por outro lado, ao observar a concretude do processo criativo e os acontecimentos que marcaram os momentos iniciais das gravações com as mulheres, percebo que teria sido necessário redobrar minha atenção à importância daquele instante. Reconheço que também poderia ter me

[101] Ver: Morin, Edgar. Introdução ao pensamento complexo, Lisboa, Instituto Piaget, 1991.; Morin, Edgar. A Cabeça Bem Feita: Repensar a Reforma; Reformar o Pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

permitido maior disponibilidade para dialogar sobre a captação das imagens e para observar com mais cuidado as disposições das participantes, buscando uma forma que correspondesse de maneira mais justa aos conteúdos por elas compartilhados. Caso eu estivesse, naquele momento, em condições mais propícias para a realização da produção, acredito que o resultado teria sido, para mim, mais satisfatório.

Naquele período, eu só dispunha de um *smartphone* comum e não desejava envolver outras pessoas no processo criativo, temendo comprometer a pesquisa ou a construção do documentário. Interessava-me manter um espaço de intimidade com as mulheres, e já era desafiador conseguir registrar seus relatos. Havia o receio de que as participantes desistissem ou de que a situação parecesse invasiva, sobretudo porque ainda não tinha uma relação de proximidade consolidada com esse grupo. Além disso, meu desentendimento com a liderança municipal abalou minha presença na comunidade, gerando insegurança em relação à minha atuação naquele contexto.

Não me via como um cineasta que chegava à comunidade para realizar uma grande produção. Era, antes, um jovem professor idealizando um documentário experimental, uma oportunidade de produzir um material com potencial contribuição pedagógica para o campo das relações étnico-raciais. Fiquei muito feliz com a receptividade das mulheres do Gogó e com a disposição delas em construir comigo essa proposta. Ao mesmo tempo, procurei estabelecer limites para minha atuação e percebi minha própria temeridade diante do processo.

Refletir mais profundamente sobre essas experiências permite compreender que o resultado, inicialmente considerado apenas parcial e que acabou sendo o produto final, foi atravessado por diversas intensidades, como insegurança, receios e limitações técnicas e políticas, que em alguma medida comprometeram os efeitos que eu esperava alcançar. Com isso, não pretendo desmerecer o que conseguimos elaborar, mas sim explicitar que, em um processo criativo, as situações podem fugir ao controle e os resultados nem sempre correspondem ao imaginado. Como me disse certa vez a professora Dra. Evani Tavares Lima[102], uma das principais pesquisadoras da performance negra no âmbito do teatro: “uma coisa é o que está na cabeça do artista, o imaginado, e outra é quando ocorre a materialização; aí descobrimos se funciona ou se cai bem a cena”. Não me recordo de sua frase exata, mas esse axioma permaneceu vivo em minha lembrança.

Não espero que essas considerações sejam lidas como lamentos, pois compreendo que, em um processo de criação, sobretudo quando envolve outras pessoas, a responsabilidade é

[102] Ver: Lima, Evani Tavares. Capoeira Angola como treinamento para o ator. 2002. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/9547 . Acesso em: 5 jan. 2026. Foi o primeiro trabalho dissertativo que li ao ingressar no Bacharelado Interdisciplinar em Artes, na Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), campus Jorge Amado, em Itabuna, Bahia.

compartilhada e uma rede de forças acaba se formando, influenciando significativamente as possibilidades disponíveis ao final. bell hooks (2013), em seu livro "Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade", relata episódios em que, enquanto educadora, viu seus esforços para criar uma comunidade de aprendizado frustrados. Essa experiência a fez perceber que o professor não é o único detentor da responsabilidade pelas dinâmicas do ambiente de aprendizado, e que todas as pessoas envolvidas influenciam o andamento e os processos de ensino-aprendizagem. Dessa forma, hooks (2013) compreendeu que haveria situações em que seus esforços poderiam não alcançar os resultados desejados (hooks, 2013, p. 18-19). Dessa maneira, não deixo de levar em conta o contexto que vivia naquele momento.

Insisti nesse estudo e na produção audiovisual porque compreendia, desde o início, a importância pedagógica e histórica dessa tentativa no contexto da cidade de Itabuna, reconhecendo a relevância de levantar essa discussão. Assim como indiquei anteriormente por meio dos pensamentos de Hartman (2020) e Silva (2019), encontro em hooks (2019) reflexões que ajudam a afirmar minhas escolhas e o processo de criação que vivi. A autora lembra que:

> [...] Uma estratégia efetiva do terror e desumanização da supremacia branca durante a escravidão estava centrada no controle branco sobre o olhar negro. Negros escravizados, depois servos libertos, podiam ser punidos brutalmente por olhar, por parecer observar os brancos enquanto estavam lhes servindo, pois apenas um sujeito pode observar, ou ver. Para ser totalmente um objeto, era preciso não ter a capacidade de ver ou reconhecer a realidade. Essas relações de olhar foram reforçadas conforme os brancos cultivaram a prática de negar a subjetividade dos negros (para melhor desumanizar e oprimir), relegando-os ao domínio do invisível. (hooks, 2019, p. 252)

Por isso, se as mulheres negras do Gogó da Ema permanecem no invisível e sofrem processos de desumanização junto à comunidade, suas participações no documentário configuram um momento em que, interna e externamente, operacionalizam um olhar opositor, confrontando a história da cidade e os sobressaltos de suas trajetórias. Seus olhares, implicados nas experiências vividas, lançam flechas contra a negação de suas origens e presenças nesse contexto. Ao mesmo tempo, percebi-me refletindo sobre minha própria história pessoal e sobre as fronteiras que separam o que vivi do que essas mulheres experimentaram. Nossos encontros geram diálogos de olhares que atravessam trajetórias e contextos distintos, sendo o curso d'água principal as narrativas das mulheres do Gogó, que orientam, tensionam e enriquecem minha compreensão do que significa observar, registrar e partilhar histórias marcadas por invisibilidade e opressão.

Nessa perspectiva, permitir-me pôr os pés na seara do cinema enquanto um jovem professor, também se explica pelo entendimento que possuía sobre o quanto o cinema é um instrumento pedagógico privilegiado. Aos olhos da historiadora Maria Beatriz Nascimento (2022):

> O cinema enriqueceu nossa atenção. Até o final do século XIX, não se prestava atenção a um lapso que escapava a uma conversação normal. Freud trouxe essa noção em [Sobre a]

> psicopatologia da vida cotidiana [1901]. Ampliando o mundo dos objetos, na ordem visual assim como na ordem auditiva, o cinema teve por consequência um aprofundamento da percepção. As descobertas provocadas pelo cinema falado enriqueceram as qualidades de expressão e **levaram o poder a reforçar seu controle sobre o cinema e a servir-se dele como instrumento privilegiado.** (Nascimento, 2022, p. 64, grifo nosso)

Nascimento (2022), me instruí acerca dos usos das imagens em movimento com fins econômicos e políticos, o que hoje tanto quanto a décadas atrás constitui uma realidade incontornável, dada a profusão de estímulos e telas que cercam o nosso cotidiano na contemporaneidade. E, se podemos atestar a existência de uma guerra de imagens, ou mesmo a presença de disputas simbólicas no cenário político nacional, Leandro (2001) também nos ajuda a compreender esses conflitos e os espaços em que as contra-narrativas audiovisuais se constituem:

> A criação de imagens audiovisuais a baixo custo por televisões comunitárias, cineastas independentes, pequenas produções populares, universitárias ou escolares, e mesmo o filme de família, podem ser armas eficazes nessa "guerra das imagens" na qual inevitavelmente entramos quando iluminamos o audiovisual com uma práxis pedagógica (e com certeza, a situação precária do cinema na educação nacional se deve também a uma recusa do sistema de ensino de entrar nessa guerra). (LEANDRO, 2001, p. 35)

Propor a produção de um documentário com um grupo de mulheres negras periféricas foi, para mim, uma forma de enfrentar essa recusa das instituições de ensino, tanto no plano dos saberes e práticas que as comunidades periféricas possuem quanto no diálogo com as produções audiovisuais. Percebi que essa negação contribui para que os grupos hegemônicos continuem a introjetar seus modos de ser e saber, especialmente por meio da produção imagética que atravessa diferentes áreas de consumo e entretenimento. Tornei-me cada vez mais consciente de que as imagens em movimento não são neutras, assim como a escola também não o é. Tendo ciência desse contexto político e discursivo, compreendi que, se meu compromisso é com as camadas populares em sua diversidade, não posso ignorar a força das imagens em nosso cotidiano escolar.

Foi nesse sentido que reconheci a pertinência das reflexões de Lygia Pereira dos Santos Costa (2020), que lembra:

> A disputa para que a produção simbólica e narrativa sejam contatadas pela perspectiva de mulheres negras fala não só de um lugar de acesso que vem sendo alcançado, mas questiona sobretudo quem representa e quem é representado, quem enquadra e quem é enquadrado, quem é objeto e quem é sujeito. [...] (Costa, 2020, p. 47)

Ao me debruçar sobre essas palavras, percebi que meu esforço com o documentário não se limitava à captura de imagens ou relatos: buscava criar condições para que essas mulheres se colocassem como sujeitos de sua própria narrativa, colocando seus olhares, experiências e histórias no centro do processo de produção audiovisual, confrontando invisibilidades históricas e produzindo um espaço de escuta, protagonismo e resistência.

Do ponto de vista pedagógico, artístico e político, considero significativa a experiência de, com o documentário produzido, ir de encontro às violências que essas mulheres sofreram e ainda sofrem. Essa força se constrói a partir do movimento prévio de ir ao encontro da comunidade de mulheres negras, de criar situações de ensino-aprendizagem nas tentativas de realização do projeto e de sustentar o processo criativo mesmo diante das ressalvas honestas e dos acontecimentos que o atravessaram.

Esses são alguns dos desdobramentos possíveis do processo criativo que possibilitou a construção do documentário. Nesse sentido, a abertura ao que emergiu nos diálogos com o grupo de mulheres negras evidencia as potencialidades pedagógicas de nos colocarmos para além dos espaços formais de ensino. Ao observar com mais atenção, torna-se evidente que há outras formas de elaboração de projetos e de trocas significativas em contextos não formais. Por mais óbvio que isso possa parecer, minha experiência de pesquisa reafirma que as periferias têm muito a contribuir para as discussões pedagógicas que atravessam as relações étnico-raciais nas instituições de ensino, quando essas discussões efetivamente acontecem.

Nesse sentido, o processo vivido com as mulheres do Gogó da Ema reafirma a urgência de reconhecer os territórios periféricos não como margens do saber, mas como espaços legítimos de produção de conhecimento pedagógico e político.

E eu acho que isso tudo é julgamento. Porque você precisa saber das conversas, ouvir as pessoas para depois você estar julgando. A gente não julga o livro pela capa. A gente julga o livro quando a gente lê e conhece o capítulo e o ator. Isso para mim é viver. Isso para mim é ser negra. Isso para mim é experiência. O resto, ninguém viveu ainda para aprender.

Jucimara Santana de Jesus

Conclusões

Adilene, Jucigleide, Maria da Conceição, Rosemeire, Jucimara, Edileuza, Nilza, Isabela, Laudiene e Luciana me concederam a oportunidade de me aproximar de suas trajetórias de vida por meio das visitas que realizei às suas residências e dos diálogos que construímos ao longo desse processo. A disponibilidade e a boa vontade com que se dispuseram a participar desta pesquisa foram fundamentais para a sua realização e possuem, para mim, um significado especial. Foi a partir desse encontro que se tornou possível desenvolver uma investigação orientada pelo reconhecimento de suas presenças e contribuições na comunidade e na cidade de Itabuna, Bahia.

A pergunta que inicialmente rabisquei e que orientou este estudo buscou compreender de que maneira esse grupo de mulheres negras constrói suas trajetórias de vida, bem como identificar os processos de aprendizagem que mobilizam diante das desigualdades socioeconômicas e raciais que marcam a comunidade. Além disso, interessei-me em compreender o que essas mulheres precisaram aprender para viver no Gogó da Ema, com quem aprenderam e com quais pessoas seguem aprendendo ao longo de suas experiências.

Para realizar um balanço das discussões construídas ao longo deste trabalho, inicio minha reflexão a partir dos capítulos 2 e 3, pois eles me permitem analisar em que medida foi possível me aproximar das perguntas que nortearam esta investigação. Nesse sentido, os dados que coletei ao longo das entrevistas e dos encontros com essas mulheres me permitiram sistematizar informações e construir um percurso analítico nesta dissertação. Esse percurso contempla diferentes âmbitos da vida das participantes, tomando como referência os temas que elas abordaram nas conversas, registradas em áudio e vídeo.

Dessa forma, o capítulo 2, intitulado Relações familiares racializadas e o racismo à porta: memórias negras femininas, reúne as duas primeiras categorias analíticas que elaborei a partir da escuta das narrativas das mulheres. A primeira categoria sistematiza os relatos relacionados às Relações familiares, apresentando subdivisões que tangenciam Origens sociais, A figura materna, A figura paterna e Relações amorosas. A segunda categoria aborda as Questões étnico-raciais que compõem a realidade vivida por essas mulheres, subdividindo-se em Inserção precoce no mundo do trabalho, Trabalho e experiências de racismo e Mulheres negras e a afirmação da identidade racial. Ventilaram esse primeiro bloco de discussões: Berth (2023), Braga e Barbosa (2024), Carneiro (2019, 2023), Carneiro e Santos (1985), Davis (2016, 2017), Gonzalez (2020), hooks (2019), Nascimento (2015, 2021, 2022), Pacheco (2013), e Werneck (2009).

O capítulo 3, por sua vez, intitulado Do território possível da comunidade para o impossível dos espaços escolares: implicações entre dois mundos, abrange as duas últimas categorias analíticas. A primeira delas, Implicações dialógicas com o território, contém subdivisões sobre Infância, As casas, O rio, Os primeiros, ou os mais velhos, e Violência e marginalização. A quarta e última categoria, Experiências escolares, não possui divisões internas. Nesse segundo momento a ventilação teórica veio de: Carneiro (2013, 2023), Berth (2023), De Souza Filgueira (2021), Fernandes Rodrigues (2024), Gonzalez (2020), Nascimento (2021, 2022), Pacheco e Faustino (2013), Porto (2013), Santos (1993, 1998, 2002), Santiago (2022) e Trindade (1994).

Antes de adentrar essa discussão conclusiva com maior profundidade, considero importante assinalar que tratei os dados coletados nas entrevistas com grande rigor e responsabilidade. Empenhei-me ao máximo para alcançar uma sistematização que contemplasse, na medida do possível, a diversidade e a densidade das experiências por elas narradas, buscando evidenciar a complexidade que marca esse grupo de mulheres negras. Suas trajetórias de vida e presenças exigem a compreensão de uma série de temas que circundam e atravessam seus percursos, revelando dimensões históricas, sociais e simbólicas. Tal esforço se justifica para mim pela importância que essas mulheres possuem para a história do país e para a cidade de Itabuna, bem como pelos conjuntos complexos de violências a que estão submetidas e que as mantêm, historicamente, na “base da base social”.

Assim, a análise que desenvolvi ao longo dos capítulos 2 e 3 me permite afirmar que as trajetórias de vida desse grupo de dez mulheres negras são construídas em contextos marcados por desigualdades raciais, de gênero, socioeconômicas e territoriais, que incidem diretamente sobre suas possibilidades de escolha e permanência em diferentes espaços sociais. Os dados evidenciam que essas subjetividades negras se constituem a partir de processos de aprendizagem contínuos, produzidos em resposta às condições concretas de vida, e não como resultado de percursos educacionais lineares ou institucionalizados.

No que se refere à primeira categoria analítica, Relações familiares, os relatos indicam que as origens sociais dessas mulheres estão associadas a contextos de empobrecimento, trabalho precoce e responsabilidades assumidas desde a infância. A figura materna emerge como referência central na organização da vida familiar, sendo responsável não apenas pelo cuidado, mas também pela transmissão de saberes fundamentais à sobrevivência, como o trabalho, a administração da escassez e a proteção dos filhos diante das violências cotidianas. As figuras paternas, quando presentes, aparecem de forma instável ou distante, o que intensifica a responsabilização das mulheres e evidencia processos históricos de racialização do cuidado. As relações amorosas, por sua vez, são

atravessadas por desigualdades de gênero e por experiências de sofrimento, reforçando a aprendizagem de estratégias de autonomia e resistência.

A segunda categoria, Questões étnico-raciais, explicita como o racismo atravessa as experiências dessas mulheres desde a inserção precoce no mundo do trabalho. O trabalho surge como necessidade imediata e se realiza, majoritariamente, em ocupações precarizadas, informais e racialmente marcadas. As experiências de racismo no ambiente de trabalho e em outros espaços sociais constituem um aprendizado forçado, no qual elas aprendem a reconhecer, suportar e, em alguns casos, nomear as violências raciais. A afirmação da identidade racial aparece como um processo construído ao longo do tempo, permeado por tensões, mas fundamental para a elaboração de sentidos sobre si e para a educação das gerações seguintes.

No capítulo 3, a categoria Implicações dialógicas com o território mostra que o Gogó da Ema se constitui como um espaço formativo central nas trajetórias analisadas. As experiências de infância, as diferentes casas habitadas, a relação com o rio, a convivência com os mais velhos e a vivência cotidiana da violência e da marginalização compõem um conjunto de aprendizagens relacionadas à permanência no território. Aprender a lidar com o risco, com as perdas materiais, com a ausência de políticas públicas e com a estigmatização do lugar faz parte do processo de viver na comunidade. Ao mesmo tempo, percebi que o território se apresenta como espaço de memória, pertencimento e construção de redes de solidariedade, fundamentais para a sustentação da vida coletiva.

Por fim, a categoria Experiências escolares revela os limites da escola enquanto espaço de inclusão para essas mulheres. As trajetórias escolares são marcadas por interrupções, evasões e situações de discriminação, dificultando a permanência e o acesso a níveis mais elevados de escolarização. Ainda assim, os dados indicam que a escola permanece como referência simbólica importante, sobretudo nas expectativas depositadas nos filhos e netos. A valorização da escolarização das gerações seguintes expressa uma aprendizagem construída a partir da própria exclusão, na qual essas mulheres reconhecem na educação formal uma possibilidade de ampliação de horizontes, ainda que historicamente lhes tenha sido negada.

Desse modo, ao mapear a ordem das análises desenvolvidas nos capítulos 2 e 3, percebo que a pesquisa se aproxima de maneira consistente da pergunta que a orientou. As mulheres do Gogó da Ema constroem seus percursos por meio de aprendizagens produzidas nas relações familiares, no trabalho, no território e nas experiências escolares, aprendendo principalmente com outras mulheres, com os mais velhos e com a própria experiência vivida. Esses processos revelam modos de aprender e de existir que respondem às desigualdades socioeconômicas e raciais que marcam a comunidade, sem reduzir essas mulheres à condição de vítimas, mas reconhecendo-as como sujeitas produtoras de saberes e estratégias de vida.

À luz das análises que desenvolvi nos capítulos 2 e 3, compreendo o capítulo 1 como o conjunto de escolhas teóricas, metodológicas e éticas que tornaram possível a escuta das mulheres e a construção do percurso analítico apresentado. Meu posicionamento enquanto pesquisador, a opção por uma abordagem qualitativa e dialógica, bem como o cuidado com a produção, o registro e o tratamento das narrativas, não se configuram apenas como procedimentos formais, mas como condições necessárias para acessar a densidade das experiências relatadas por Adilene, Jucigleide, Maria da Conceição, Rosemeire, Jucimara, Edileuza, Nilza, Isabela, Laudiene e Luciana. Os dados analisados confirmam, portanto, a coerência das escolhas que realizei no capítulo inicial, evidenciando que a pesquisa exigia uma postura implicada, atenta às assimetrias de poder e comprometida com a escuta respeitosa de trajetórias historicamente silenciadas.

Nesse sentido, percebo que o capítulo 1 não antecede os dados apenas como fundamentação, mas se reafirma a partir deles. As categorias analíticas construídas, o modo como organizei as narrativas e a centralidade conferida às experiências das mulheres demonstram que meu percurso metodológico foi adequado para responder à pergunta de pesquisa, sem reduzir a complexidade das trajetórias nem instrumentalizar as falas das participantes. O retorno a esse capítulo, ao final do trabalho, permite compreender que as decisões tomadas no início da investigação se mostram justificadas pelos próprios achados empíricos.

O capítulo 4, por sua vez, configura-se como um desdobramento ético, político e sensível do percurso analítico desenvolvido ao longo da dissertação. O documentário que produzi não se apresenta como um complemento ilustrativo nem como uma repetição dos dados analisados, mas como uma forma de devolutiva e de continuidade da pesquisa, que reconhece as mulheres como "sujeitos" de memória, presença e produção de sentido. Ao deslocar parte da narrativa para o campo audiovisual, ampliei as possibilidades de circulação das histórias compartilhadas e reafirmei meu compromisso com modos de produção de conhecimento que não se encerram exclusivamente na escrita acadêmica.

Assim, o capítulo 4 se articula aos anteriores como consequência do processo investigativo, e não como sua culminância analítica. Ele evidencia que as aprendizagens identificadas ao longo dos capítulos 2 e 3 extrapolam o texto da dissertação e convocam outras formas de registro, escuta e partilha. Ao situar o documentário nesse lugar, reafirmo meu compromisso com as mulheres do Gogó da Ema e com a comunidade, reconhecendo que o conhecimento que produzi carrega implicações que ultrapassam os limites da universidade.

Enfim, reconheço a importância política desta pesquisa para as discussões que envolvem os saberes e as práticas populares[103] em relação às instituições de ensino brasileiras. Trata-se de um debate e de uma frente de luta complexos, mas, dentro das minhas condições, busquei abordá-lo, afirmando a necessidade de reconhecimento das epistemologias e das formas de ensinar e aprender que ocorrem fora dos espaços de ensino formalmente legitimados. Sei que o núcleo dessa discussão toca, em última instância, um projeto de sociedade em curso e seu questionamento.

Ainda não sei quais serão os desdobramentos futuros desta pesquisa. Posso, entretanto, afirmar que meu desejo é seguir dedicado à produção de trabalhos que percorram os territórios dos saberes e práticas populares. Esse desejo, tanto poético quanto político, é genuíno, pois reconheço a necessidade de, de alguma forma, contribuir para a transformação do mundo. Há muito trabalho a ser feito e, por isso, "esperançemos" no calor das ações possíveis.

[103] Entendo os saberes e práticas populares como conhecimentos coletivos construídos fora das instituições formais. Esses saberes refletem a relação das comunidades com o meio ambiente, a história e os valores locais, e, para mim, valorizá-los na educação formal é essencial para um ensino mais inclusivo, plural e conectado à realidade social. Gostaria de mencionar mais uma vez alguns trabalhos que confluem com essas discussões: Ferreira, Tássio. Pedagogia da circularidade afrocênica: diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola. 271f. Tese, Doutorado em Artes Cênicas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/30994 . Acesso em: jun. 2025.; Ribeiro, Kelly Cristine. Contação de histórias: seguindo o curso de suas águas. 2017. 198f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/21270 . Acesso em: 08 out. 2025; Gomes, Paula Pimenta. Samba de Roda das Marisqueiras: corpos e instrumentos em luta. 2020. Dissertação (Mestrado em Estado e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Estado e Sociedade, Universidade Federal do Sul da Bahia, Porto Seguro, 2020. Disponível em: https://sigconteudo.ufsb.edu.br/arquivos/20200070557394537606 3a1a50af9a29/Dissertao_ps-defesa_-_ficha.pdf. Acesso em: 05 jan. 2026.

Referências bibliográficas

Barbosa, Alexsandra dos Santos.; Braga, Sônia Maria Da Costa. A SOLIDÃO DA MULHER NEGRA E A MATERNIDADE SOLO: VIVÊNCIAS REAIS. **Revista Docentes**, *[S. l.]*, v. 9, n. 27, p. 115–119, 2024. Disponível em: https://periodicos.seduc.ce.gov.br/revistadocentes/article/view/1230. Acesso em: 31 dez. 2025.

Berth, Joice. **Se a cidade fosse nossa:** racismo, falocentrismos e opressões nas cidades São Paulo: Paz e Terra, 2023.

Carneiro, Sueli. **Dispositivo de racialidade:** a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

Carneiro, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019

Carneiro, Sueli; SANTOS, Thereza. **Mulher negra:** política governamental e a mulher. São Paulo: Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel, 1985.

Costa, Lygia Pereira dos Santos. **Direções do olhar:** um estudo sobre as poéticas e técnicas de diretoras negras do cinema brasileiro. 2021. Dissertação (Mestrado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 24 fev. 2021. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27161/tde-23082021-225137/. Acesso em: 4 jan. 2026.

Davis, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

Davis, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2017.

De Souza Filgueira, Andre Luiz. Racismo ambiental, cidadania e biopolítica: considerações gerais em torno de espacialidades racializadas. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 186–201, 2021. DOI: 10.5216/ag.v15i2.69990. Disponível em: https://revistas.ufg.br/atelie/article/view/69990. Acesso em: 15 maio. 2025

SILVA, Denise Ferreira da. **A Dívida Impagável:** Uma Crítica Feminista, Racial e Anticolonial do Capitalismo. Tradução: Amilcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Casa do Povo - Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

Fernandes Rodrigues, Júlia. RACISMO AMBIENTAL: UMA ABORDAGEM INTERSECCIONAL DAS QUESTÕES DE RAÇA E MEIO AMBIENTE. **Revista Em Favor de Igualdade Racial**, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 150–161, 2024. DOI: 10.29327/269579.7.1-12. Disponível em: https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/6873. Acesso em: 15 maio. 2025.

Ferreira, Tássio. **Pedagogia da circularidade afrocênica:** diretrizes metodológicas inspiradas nas ensinagens da tradição do Candomblé Congo-Angola. 271f. Tese, Doutorado em Artes Cênicas. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

Freire, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

Freire, Paulo.; SHOR, Ira. **Medo e ousadia:** o cotidiano do professor. 10.ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1986.

Freire, Paulo. **Pedagogia da Autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

Freire, Paulo. **Pedagogia da Esperança:** um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

Freire, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 17 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

Freire, Paulo.; FAUNDEZ, Antonio. **Por uma pedagogia da pergunta**. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

Freire, Paulo.; NOGUEIRA, Adriano. **Que fazer:** teoria prática em educação popular. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

Gonzalez, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano:** Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

hooks, bell. **Olhares negros:** raça e representação. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019

hooks, bell. **Ensinando a transgredir:** a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

Hartman, S. Vênus em dois atos. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. DOI: 10.29146/eco-pos.v23i3.27640. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/27640. Acesso em: 3 jan. 2026.

Leandro, Anita. **Da imagem pedagógica à pedagogia da imagem**. Comunicação e Educação, v.21, p.29-36, São Paulo: ECA/USP, 2001.

Minayo, Maria Cecília de Souza (Org). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

Nascimento, Beatriz. **O negro visto por ele mesmo:** ensaios, entrevistas e prosa. Organização de Alex Ratts. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Nascimento, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras:** relações raciais, quilombos e movimentos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Nascimento, Beatriz. **Todas as Distâncias:** poemas aforismos e ensaios (Alex Ratts e Betânia Nascimento, orgs.). Salvador, Ed. Oguns Toques, 2015.

Pacheco, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra:** afetividade e solidão. Salvador: EDUFBA, 2013.

Paulo, Vanessa Souto.; Santos, Joana Maria Soares dos.; Santos, Gilvia Queiroz.; Virgens, Josué Alves Matos das.; Ribeiro, Prudence Secchin de Sousa Vaz Sampaio.; Boere, Vanner.; Silva, Ita de Oliveira e. Influência das inundações na situação de saúde da comunidade do Gogó da Ema em Itabuna, Ba: desafios e respostas comunitárias. **Revista CPAQV - Centro de Pesquisas Avançadas em Qualidade de Vida**, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 19, 2024. DOI: 10.36692/V16N2-59. Disponível em: https://revista.cpaqv.org/index.php/CPAQV/article/view/1995. Acesso em: 18 dez. 2024.

Paulo, Vanessa Souto.; Ribeiro, Prudence Secchin de Sousa Vaz Sampaio.; Souza, Vanner Boere.; Silva, Ita de Oliveira e. Unidos pelas águas: reduzindo desigualdades e fortalecendo comunidade vulnerável em Itabuna. **EntreAções: diálogos em extensão**, v. 5, n. 1, p. 80-94, 13 set. 2024. Disponível em: https://periodicos.ufca.edu.br/ojs/index.php/entreacoes/article/view/1218. Acesso em: 12 nov. 2024.

Porto, Marcelo Firpo; Pacheco, Tania; Leroy, Jean Pierre (Orgs.). **Injustiça ambiental e saúde no Brasil:** o Mapa de Conflitos. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2013. 306 p. ISBN 9788575414347. Disponível em: https://books.scielo.org/id/468vp. Acesso em: 2 jan. 2026.

Sá Neto, Arthur Autran Franco de. **O Pensamento Industrial Cinematográfico Brasileiro:** Ontem e Hoje. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 32, 2009, Curitiba-PR. Anais, Curitiba: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2009/resumos/r4-1643-1.pdf. Acesso em: 02 abr. 2024.

Ribeiro, Kelly Cristine. **Contação de histórias:** seguindo o curso de suas águas. 2017. 198f. Dissertação (Mestrado em Educação) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/21270.

Santiago, Viviana. **Infância negra:** uma (re)construção necessária. São Paulo: Geledés – Instituto da Mulher Negra, 2022.

Santos, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993. 157 p. (Estudos Urbanos).

Santos, Milton. **Por uma geografia nova:** da crítica da geografia a uma geografia crítica. 6. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Edusp, 2002.

Santos, Milton. **Técnica, espaço e tempo:** globalização e meio técnico científico informacional. 5ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

Santos, Milton; SILVEIRA, Maria Laura. **O Brasil:** território e sociedade no início do século XXI. São Paulo: Record, 2001.

Santos, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (org.). **Território:** globalização e fragmentação. 4. ed. São Paulo: Hucitec: ANPUR, 1998.

Trindade, Azoilda Loretto da. **O racismo no cotidiano escolar**. Rio de Janeiro: FGV, 1994. 249f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Instituto de Estudos Avançados em Educação, Departamento de Psicologia da Educação, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 1994.

Werneck, Jurema Pinto (org.). **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro: CRIOLA, 2009.

Referências complementares

Araújo, Danielle Ferreira Medeiro da Silva de. Juventude negra, educação e direitos humanos: um relato de experiência sobre a atuação do Coletivo Dandaras na UFSB. **Juventude.br**, [S. l.], n. 18, p. 35–41, 2021. Disponível em: https://juventudebr.emnuvens.com.br/juventudebr/article/view/206. Acesso em: 14 set. 2024.

Brasil. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 07 dez. 2024.

Brasil. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). **EDUCATION AT A GLANCE 2024:** notas estatísticas. Brasília, DF: Inep, 2024. Disponível em:https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/estatisticas-educacionais-internacionais/education-at-a-glance/2024. Acesso em: 12 dez. 2024.

Brasil. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). **Censo da Educação Básica 2023:** notas estatísticas. Brasília, DF: Inep, 2024. Disponível em: https://download.inep.gov.br/publicacoes/institucionais/estatisticas_e_indicadores/resumo_tecnico_censo_escolar_2023.pdf. Acesso em: 12 dez. 2024.

Brasil. **Plano Juventude Negra Viva**. Ministério da Igualdade Racial, Secretaria Geral da Presidência da República. Brasília, 2024.

Carneiro, Sueli. **Identidade Feminina**. Cadernos Geledés, nº 4, 1993.

Carvalho, Noel dos Santos.; Domingues, Petrônio. DOGMA FEIJOADA A INVENÇÃO DO CINEMA NEGRO BRASILEIRO. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 33, n. 96, 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/F8PqhJ4SqNGnhnjdJhKYpVK/abstract/?lang=pt. Acesso em 20 de mar. 2024.

Cesar, Amaranta. Que lugar para a militância no cinema brasileiro contemporâneo? Interpelação, visibilidade e reconhecimento. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 101–121, 2017. DOI: 10.29146/eco-pos.v20i2.12493. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/12493. Acesso em: 16 mar. 2024.

DIEESE. Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos. **Boletim Especial 8 de março Dia da Mulher:** As dificuldades das mulheres chefes de família no mercado de trabalho, 2023. Disponível em: https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2023/mulheres2023.pdf. Acesso em: 09 mar. 2025.

Elacqua, Gregory.; Dias, Isabella.; Nascimento, Danielle.; Pérez-Nuñez, Graciela.; Rodrigues, Mateus**. O círculo vicioso da desigualdade racial na educação do Brasil**. Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2024.

Evaristo, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no Mundo:** Etnia, Marginalidade e Diáspora. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária UFPB, 2005.

Hall, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7.ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2003.

Hall, Stuart. Que negro é esse na cultura popular negra. **Revista Lugar Comum**. Rio de Janeiro: UFRJ, n. 13-14, p. 147-159, 2001. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/301609/mod_folder/content/0/Que%20negro%20%C3%A9%20esse%20na%20cultura%20popular%20negra%20-%20Stuart%20Hall.pdf?forcedownload=1. Acesso em: 19 mar. 2024.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Estatísticas de Gênero: Indicadores sociais das mulheres no Brasil**. 3ª edição. Rio de Janeiro, 2024. Disponível em: https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/media/com_mediaibge/arquivos/9ac298aaf1203418036ae00bf1272e92.pdf. Acesso em: 28 fev. 2025.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Atlas da violência: Dashboard. **Atlas 2023**: População negra. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/publicacoes/280/atlas-2023-populacao-negra. Acesso em: 13 dez. 2024.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Coordenação de População e Indicadores Sociais. **Síntese de indicadores sociais:** uma análise das condições de vida da população brasileira. Rio de Janeiro: IBGE, 2024.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Sistema de Informações e Indicadores Culturais 2011-2022**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

Lourenço, Cristiane. Uma sociedade desigual: reflexões a respeito de racismo e indicadores sociais no Brasil. **Serviço Social & Sociedade,** v. 146, n. 1, p. 75–96, 2023. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sssoc/a/mqwfdScR8phfpRJ4tJW68Rz/. Acesso em: 13 dez. 2024.

MIR. Ministério da Igualdade Racial. **Informe MIR - Monitoramento e avaliação - nº 2 - Edição Mulheres Negras**. Brasília: MIR, 2023. Disponível em: https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/informativos. Acesso em: 16 fev. 2025.

Nascimento, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

Passos, Joana Célia dos. As desigualdades na escolarização da população negra e a Educação de Jovens e Adultos. **Revista EJA em debate**, Florianópolis, vol. 1, n. 1. nov. 2012. Disponível em: https://periodicos.ifsc.edu.br/index.php/EJA/article/view/998/pdf. Acesso em: 11 dez. 2024.

Ribeiro, Danilo Ornelas. A cidade das elites e a Barracolândia: o centro da cidade de Itabuna-BA nos anos 1960. In: Ciclos de Estudos Históricos. **Anais** do CICLOSHISTORICOS [...] Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz, 2009. Disponível em: https://www.uesc.br/eventos/cicloshistoricos/index.php?item=conteudo_anais.php. Acesso em: 14 jul. 2024.

Romio, Jackeline Aparecida Ferreira. A VITIMIZAÇÃO DE MULHERES POR AGRESSÃO FÍSICA, SEGUNDO RAÇA/COR NO BRASIL. In: IPEA. **Dossiê das Mulheres Negras retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília: Ipea, 2013. Disponível em: https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/3039?locale=pt_BR. Acesso em: 23 fev. 2025.

Santos, Alex Rosa dos.; Rangel, Maria Cristina. COR E GÊNERO DAS VÍTIMAS DE HOMICÍDIOS EM ITABUNA, DE 1990-2015: A TERRITORIALIZAÇÃO DA EXCLUSÃO SOCIAL. **Geoingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia**, Maringá, v. 9, n. 2, p. 28-51, 2017. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Geoinga/article/view/49337. Acesso em: 13 dez. 2024.

Schumaher, Schuma.; Brazil, Érico Vital. **Mulheres negras do Brasil**. São Paulo: SENAC, 2006.

Sousa, Erahsto Felício de. **Subalternos nos caminhos da modernidade:** marginais, politização do cotidiano e ameaças à dominação numa sociedade subordinadora do sul da Bahia (Itabuna, década de 1950). 2010. 292 p. Dissertação de mestrado. Universidade Federal da Bahia, Salvador: UFBA, 2010.

Tugny, Rosângela Pereira de; Gonçaves, Gustavo Gonçalves (Org.). **Universidade Popular e Encontro de Saberes**. Brasília: INCT de Inclusão/Salvador: EDUFBA, 2020.

Referências audiovisuais

Alex Silva Moreira. **Adilene Santos — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=kgcHDPhcwf4&t=2s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://youtube.com/playlist?list=PLTKaJw5CIzERyvCgbIpkTHSWH1cKMrn5C&si=T3Ht86130VfTzuSs . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Edileuza Costa — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9_5PftBzVeU&t=606s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Isabela Luzia — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=PxREeJGZLA8&t=1s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Jucigleide Santos — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rKhN44IKnIg&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Jucimara Santana — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=OZnwLD5gwJI&t=1s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Laudiene Pereira — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-NACn0OvMi4&t=2s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Luciana Conceição — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=okKG5dwy0kA&t=11s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Maria da Conceição — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5NnGZxE73jQ&t=2s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Nilza Pereira — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mNzbuB_zCpo&t=6s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Rosemeire Maciel — Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=o5M6KX6XzI8&t=1s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Mulheres pretas do Gogó da Ema — Relatos — Versão parcial reeditada**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AZe6AKwj3yo&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Mulheres pretas do Gogó da Ema — Relatos — Podcast — Versão parcial reeditada**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=HN_L7f9nLkM&t=7s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Alex Silva Moreira. **Mulheres pretas do Gogó da Ema — Relatos na íntegra para pesquisadores e pesquisadoras**. YouTube, 8 de março de 2025. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=z7brwSCPLes&t=2161s&ab_channel=VlogGirassol . Acesso em 13 jul. 2025.

Casa Sueli Carneiro. **Aula aberta: Curso "Dispositivo de Racialidade", com Sueli Carneiro**. Youtube, 21 de mar. de 2025. 2h1min. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=yFd6TRjHr4Q . Acesso em 06 abr. 2025.

Silva, Denise Ferreira da. **Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 1**. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-47X_7XJnOU&t=296s. Acesso em: 24 fev. 2024.

Silva, Denise Ferreira da. **Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 2**. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Q0wt53JM5VU&t=4s. Acesso em: 24 fev. 2024.

Silva, Denise Ferreira da. **Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 3**. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=QpK8C5KSRkE&t=6145s. Acesso em: 25 fev. 2024.

Silva, Denise Ferreira da. **Curso "Luz Negra", com a professora Denise Ferreira Da Silva, aula 4**. Youtube, 28 de setembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ssexalCWLsM&t=62s. Acesso em: 25 fev. 2024.

APÊNDICE A- Lista de fotografias

1. Introdução

   Um espécime da linhagem dos dinossauros que anuncia o começo, fotografado na comunidade Gogó da Ema, Itabuna, Bahia, em 02/06/2023.

2. Capítulo 1- Percurso teórico-metodológico

   Primeira roda de conversa com as mulheres negras do Gogó da Ema, reunidas perto da casa de Jucigleide, no Sarinha Alcântara, Itabuna, Bahia, em 24/01/2025.

3. Capítulo 2- Relações familiares racializadas e o racismo à porta: memórias negras femininas

   Isabela Luzia, fotografada sentada no passeio ao lado de sua casa, na comunidade Gogó da Ema, Itabuna, Bahia, em 09/06/2025.

4. Capítulo 3- Do território possível da comunidade para o impossível dos espaços escolares: implicações entre dois mundos

   Jucigleide Santos, fotografada enquanto dobrava as roupas recém-recolhidas do varal em frente à sua casa, no Sarinha Alcântara, Itabuna, Bahia, em 08/06/2025.

5. Capítulo 4- O jovem professor no divã face a um processo criativo

   Delicadezas pelo chão da comunidade, fotografadas no Gogó da Ema, Itabuna, Bahia em 02/06/2023.

6. Conclusões

   Ponte improvisada sobre um dos canais que cortam a comunidade, fotografada na comunidade Gogó da Ema, Itabuna, Bahia, em 11/02/2023.

APÊNDICE B- Biografia das mulheres negras do Gogó da Ema, Itabuna, Bahia

Biografia de Luciana Conceição Santos

Luciana em frente à sua residência no dia 10 de julho de 2025, por volta das 15 horas e 44 minutos. Fonte: arquivo pessoal.

Luciana nasceu em uma família negra na cidade de Ituberá, na Bahia, e viveu a sua infância e adolescência na companhia de três irmãs e quatro irmãos, trabalhando na roça com a mãe. A figura materna foi a responsável pela educação do núcleo familiar e contribuiu muito para que todos conseguissem se desenvolver em suas vidas particulares. Luciana não fez menção ao pai, mas atribuiu aos pais a responsabilidade pelo aprendizado que adquiriu sobre como viver a vida e se comportar nos espaços públicos. Ela precisou desenvolver muito cedo a sua independência, a fim de conseguir se virar diante das dificuldades que surgiam. Com os pais, aprendeu a ser uma pessoa honesta, a conquistar seus bens materiais por meio do próprio esforço e a não sentir inveja das demais pessoas.

Começou a trabalhar aos dez anos de idade. Dos onze aos quinze, atuou como babá. Aos dezesseis, iniciou sua jornada de trabalho como diarista em Salvador, onde conseguiu o primeiro emprego e permaneceu por cerca de seis anos. À medida que amadurecia, também trabalhou como cuidadora de idosos. Luciana não pôde vivenciar a infância e a adolescência como as demais crianças, pois precisou ser inserida muito cedo no mundo do trabalho, o que também prejudicou seu processo de escolarização e a impediu de se qualificar para acessar oportunidades melhores. Ela se afirma como diarista, profissão com a qual criou a filha e sustenta a casa em todos os sentidos. Por isso, sente orgulho do trabalho e exige respeito à profissão, pois a compreende como a oferta de um serviço como outro qualquer. Questiona por que pessoas brancas podem ser chamadas de funcionárias e ela não poderia ser. Em sua maneira de enxergar, é uma funcionária e deve ser respeitada como tal.

Luciana compreende o preconceito que as pessoas negras sofrem e reconhece como o racismo impacta suas vidas. Disse que nunca sofreu racismo diretamente por ser negra, mas relatou que a filha já foi alvo de preconceito na escola. Percebe que o mercado de trabalho é mais difícil para mulheres negras e que, por isso, as oportunidades são ainda mais restritas. Entretanto, essas constatações não a imobilizaram. Pelo contrário, ela se afirma como mulher negra, sente orgulho de quem é, de sua cor

e, sobretudo, ama a si mesma. Luciana se enxerga como uma pessoa muito corajosa, uma verdadeira guerreira, por ter criado a filha sozinha desde que ela tinha um ano de idade. Sempre gostou de trabalhar e de conquistar as coisas que lhe são importantes por esforço próprio. Afirma-se como uma mulher negra determinada e, quando deseja algo, não desiste com facilidade.

Quando se casou, passou a viver em uma reserva de uma empresa seringueira, onde o marido trabalhava. Após a separação, retornou à cidade de origem com a filha de nove anos e permaneceu em Ituberá, na Bahia, por quase três anos. Depois, mudou-se para Itabuna ao conseguir um trabalho como cuidadora de uma idosa no bairro Zildolândia; mudou-se com a filha para a casa dessa família. Em seguida, passou a cuidar de outra senhora e se mudou para o bairro Conceição, onde conheceu pessoas que moravam no Gogó da Ema. Frequentou por algum tempo a comunidade e, posteriormente, decidiu residir ali. Não desejava mais dormir no trabalho e precisava de um lugar mais barato para se estabelecer, por isso, no dia 30 de dezembro de 2014, mudou-se para o Gogó.

Luciana reside na comunidade há onze anos. Gosta de viver no Gogó e o considera um lugar financeiramente acessível, mas acredita que poderia ser ainda melhor. Em nossa conversa, disse que poderia haver um espaço de recreação para as crianças e que as ruas poderiam ser mais bem cuidadas. O que mais a preocupa, entretanto, é o canal por conta das enchentes e das consequências de se tratar de um veio d'água muito poluído, inclusive pelos próprios moradores. Nos contou que há coleta rotineira de lixo, mas ainda assim alguns moradores deixam os resíduos acumularem, o que gera desconforto e problemas para a vizinhança. Em particular, ela precisa lidar com o descuido das pessoas. Outra questão incômoda que apontou foi a desapropriação de algumas casas na beira do canal, que foram demolidas e deixadas em ruínas.

Sobre as enchentes, Luciana nos contou que, em 2021 e 2022, ocorreram episódios que lhe trouxeram prejuízos materiais e que, em meio ao desespero, só conseguiu salvar os documentos. A primeira foi assustadora e chegou a cobrir as casas; a segunda, segundo ela, atingiu cerca de um metro de altura. Relatou ainda o estado de tensão em que ela e os demais moradores ficam quando chove em excesso ou quando há previsão de grande volume de chuva. Caso comece a chover à noite, ninguém consegue dormir por medo de que o episódio se repita.

Em relação às experiências no Gogó, Luciana disse que aprendeu a conviver na comunidade, a não ter receios e a encarar a realidade tal como ela se apresenta, sem se alienar, para além do fato de viver em uma favela. Comentou que há pessoas que vivem em favelas e sentem muito medo; para ela, é preciso aprender a se situar na realidade sem florear. Contou que, quando começou a morar na comunidade, costumava usar um aplicativo para chamar motoristas e havia dificuldade em aceitar as corridas, o que a obrigava a explicar que a comunidade não oferecia perigo, como costumavam estereotipar. Com essas e outras experiências, Luciana aprendeu a se relacionar com o Gogó da Ema e com as pessoas externas a esse território. Disse que, na década em que reside na comunidade, nunca teve problemas com os vizinhos e sempre conseguiu conviver bem. Na última vez em que estivemos em sua companhia, a encontramos morando em uma rua situada no bairro Sarinha Alcântara. Vive tranquila com a filha, o neto e o pai da criança.

Luciana nos contou que seu processo de escolarização foi muito prejudicado e considera que não teve chance de se dedicar aos estudos como gostaria, pois precisou trabalhar desde cedo. Chegou a cursar o primeiro ano do ensino médio e nos disse ser uma estudante muito inteligente, mas precisou interromper os estudos para trabalhar e sobreviver. Não conseguiu equilibrar a vida estudantil com a realidade trabalhista. Também desabafou não ter tido infância nem adolescência como as crianças de hoje, já que sua vida se restringia a muito trabalho.

Biografia de Laudiene Pereira de Jesus

Laudiene na varanda de sua casa, posando para a foto no dia 09 de julho, por volta das 12 horas e 47 minutos. Fonte: arquivo pessoal.

Laudiene cresceu na roça e guarda muitos traumas relacionados a esse período de sua vida, especialmente por ter passado muita fome com a família. Ela não acredita na afirmação comum entre pessoas de sua geração de que, no passado, a vida era melhor do que se apresenta atualmente. Em sua vida amorosa, não conseguiu encontrar um companheiro à altura. O primeiro que se relacionou com ela a abandonou quando ainda estava grávida, e precisou vivenciar sozinha a gestação e as dificuldades que surgiram. Um tempo depois dessa experiência dolorosa, tentou novamente se relacionar, mas encontrou apenas sofrimento. Os parceiros com quem se envolveu queriam viver às suas custas, o que a decepcionou profundamente. Para ela, não adianta estar ao lado de alguém se não for para compartilhar a vida e, inclusive, as contas.

A última tentativa de relacionamento que Laudiene fez foi em meados de 2008. Depois disso, decidiu permanecer solteira e dedicar-se aos animais de estimação e às plantas, no que parece feliz. Segundo ela, paga as próprias contas, consegue se alimentar bem e garante a manutenção da casa. Jamais se permitiria novamente viver um relacionamento em que sua liberdade e decisões não fossem respeitadas, tendo verdadeiro horror a parceiros que proíbem suas companheiras de viverem e fazerem o que bem entenderem de suas casas e vidas.

Começou muito cedo a trabalhar com a família para garantir a sobrevivência. Mesmo com tamanha dedicação, ela e os familiares ainda passavam necessidade. No contexto em que vivia, via e sentia o peso de uma vida dura, pois, para garantir as refeições, era preciso trabalhar muito na roça, produzir carvão, farinha, bandeirar e quebrar cacau (procedimentos tradicionais no trato desse fruto), além de pescar e realizar outras atividades possíveis. Sem esses esforços, a sobrevivência era inviável.

Relatou que os estudos foram muito difíceis na infância, porque naquele tempo, os pais não gostavam que as filhas estudassem, com medo de que aprendessem a escrever cartas para os namorados. A família não tinha condições de comprar material escolar, mas ela aprendeu o ABC em um pedaço de papel de pão, de papel pautado com um pedaço de lápis. Foi colocada em uma escolinha da roça, onde uma professora ensinava o alfabeto, o que a ajudou a aprender um pouco mais. Só aos vinte anos voltou a estudar, já morando em Itabuna, quando cursou o Mobral no bairro Mangabinha. Recorda-se do método de ensino e das cartilhas que a auxiliaram na leitura e escrita. Interrompeu os

estudos na quinta série, ao engravidar do filho, e precisou trabalhar para criá-lo. A partir daí, não teve mais condições de estudar como desejava.

Na juventude, engravidou por volta dos 24 anos e foi abandonada pelo parceiro, recaindo sobre ela toda a responsabilidade pelos cuidados com o filho. Num primeiro momento, trabalhou como diarista; depois, serviu cafezinho em obras; e, por fim, tornou-se lavadeira, atividade que exerceu até os 50 e poucos anos. Laudiene nos contou sobre o compromisso que manteve como lavadeira, pois tinha clientes fixos, cerca de doze famílias que possuíam exigências particulares. Quando precisava lavar roupas brancas, deslocava-se por longas distâncias para buscar água de boa qualidade, pois essas peças exigiam muito cuidado. Além da lavagem, era necessário passar cada roupa de forma impecável, e os clientes precisavam ficar satisfeitos com o resultado.

Em sua jornada de trabalho, a preocupação principal era o sustento e o bem-estar do filho. Laudiene não contava com apoio de ninguém e precisava estar sempre por perto para mantê-lo seguro. Por isso, não podia aceitar postos de trabalho que a afastassem da convivência com ele. Hoje o filho tem quarenta anos, e a neta, dezenove. Para ela, a vida começou de fato aos vinte e oito anos, quando já tinha a própria casa e vivia um tempo de fartura, algo que não conhecera na infância, adolescência e juventude.

Laudiene disse que não vê problema algum em ser e se reconhecer como uma mulher negra. Enfatizou que não tolera, de forma alguma, o racismo ou qualquer tipo de preconceito. Sente orgulho de ter conquistado as próprias coisas, a liberdade de vestir o que quiser, usar o cabelo como desejar e circular livremente, acompanhada de seus animais de estimação.

Mudou-se para o Gogó aos vinte e oito anos e, nessa época, já morava em seu barraquinho. Contou que "quem estava fora via quem estava dentro" e vice-versa, mas enfatizou que aquilo era fruto de seu trabalho honesto. Foi nessa residência que viu o filho crescer e onde permaneceu até hoje. Disse que, quando passou a morar na comunidade, havia apenas alguns barracos de assoalho e pontes improvisadas para as pessoas transitarem. Quando chovia, a região alagava, mas a água escoava rapidamente. Mesmo assim, Laudiene não deixava de se assustar quando o local inundava. Naquela época, porém, as águas não chegavam até o teto, e os barracos eram construídos com balaústres altos para permitir a passagem da água por baixo.

Ela nos contou que, há cerca de cinquenta anos, ocorreu uma enchente violenta. Segundo seu relato, o bairro Sarinha Alcântara ainda estava nascendo, e a região era ocupada por inúmeras hortas, já que os horteiros tinham presença significativa na cidade. Uma enchente semelhante só se repetiu em 2021, quando Laudiene perdeu tudo e agradeceu a Deus por a casa não ter desmoronado. Disse que a inundação lavou os telhados sem piedade.

Considera que vive boas experiências no Gogó, embora também tenha enfrentado muitas dificuldades. Apesar dos pesares, nutre muito afeto pela comunidade e não deseja se mudar; seu desejo é permanecer ali até o fim da vida. Contou que muitas pessoas que se mudaram para outras localidades sonham em retornar, mas não conseguem, pois as casas estão todas contadas a dedo e há poucos barracos disponíveis. Ela não negou que já houve uma presença intensa de violência no Gogó, mas afirmou que ninguém jamais ousou machucá-la, nem o filho nem a neta. Para Laudiene, a comunidade está hoje mais tranquila do que em épocas anteriores.

Após tantos anos de trabalho, conseguiu deixar a casa como sempre sonhou. Disse sentir-se em seu palácio, pois agora o lar não molha quando chove e conta com água, energia e *internet*. Ressaltou que ninguém mais vive sem acessar o mundo virtual. O filho e a neta não moram mais com ela, mas a visitam com frequência. Seus companheiros diários são os animais de estimação, que cuida com zelo, e as plantas que enfeitam a casa e lhe trazem alegria.

Biografia de Edileuza Costa Antunes

Após a gravação de seu relato, registrei Edileuza quando estava dando atenção à sua neta, no dia 11 de julho de 2025, por volta das 16 horas e 51 minutos. Fonte: arquivo pessoal.

Edileuza cresceu ao lado de sua mãe e de seus sete irmãos e irmãs. Quando ainda era menina, vivia no bairro Conceição. Em dado momento, sua figura materna resolveu se mudar com a família para o bairro Sarinha Alcântara, alegando que havia melhores condições infraestruturais nessa região da cidade de Itabuna, na Bahia. Assim, subiram em um pau de arara, meio de transporte muito típico do Nordeste, e se mudaram para outra parte da cidade. Desse período da infância, Edileuza se recorda do irmão pequeno e de suas traquinagens, do cotidiano com a mãe, em especial das tarefas domésticas que realizavam juntas, como buscar água para encher os potes imensos que garantiam o abastecimento de seu núcleo familiar. Também se lembra das contações de histórias conduzidas por **Seu Joaquim**, sendo que, dentre todas, só recorda com nitidez a do Gato de Botas, pela qual guarda um carinho especial. Na adolescência, guarda boas lembranças das brincadeiras tradicionais que a divertiam, assim como aos seus amigos e amigas.

Teve uma infância muito humilde. Para driblar a precariedade, ela e outras crianças se juntavam em busca de soluções. Vendiam frutas, água e o que mais encontrassem para comprar alimentos ou bens materiais, ajudando também suas famílias. Começou a trabalhar informalmente na adolescência, por volta dos treze anos. Seu primeiro emprego foi como diarista na casa de uma família. Embora não tivesse experiência com as tarefas domésticas, permaneceu algum tempo ali até viver um episódio de racismo. Ao acompanhar as filhas do casal para comprar uma roupa branca, ouviu do pai das meninas que “porco não usava branco”. Revoltada, reagiu. O homem ameaçou bater nas filhas e nela, que respondeu imediatamente que ele não tinha esse direito. Pegou seu pagamento e não voltou mais. Depois, passou a trabalhar na casa de Dona Valda, onde encontrou um ambiente mais tranquilo e acolhedor.

Em outro momento da vida, passou a morar no Gogó da Ema, pois a mãe a entregou a uma família para trabalhar nos serviços domésticos e cuidar das crianças. Ali percebeu sua liberdade tolhida. Contou que se sentia obrigada a viver em uma senzala, porque a dona da casa era branca. A mãe ia ao local apenas para pegar o dinheiro que ela ganhava e, dentro daquela casa, só podia comer o que a família oferecia.

Aos quatorze anos, viveu uma experiência profundamente traumática: foi violentada por um homem desconhecido quando voltava do trabalho como babá na casa de um policial. Tentou contar à

mãe o que havia acontecido, mas, além de não a ouvir, ela a espancou. Esse trauma ainda lhe provoca sofrimento, e as lembranças voltam, especialmente quando chove, pois o crime ocorreu em um dia de chuva, enquanto ela tentava se abrigar. Apesar de haver pessoas por perto, ninguém impediu o que aconteceu.

Edileuza não chegou a conhecer o pai, e sua relação com a mãe sempre foi muito conturbada. Ela a espancava com frequência, ao ponto de a vizinha, Dona Audilha, precisar intervir algumas vezes. A violência da figura materna era tamanha que Edileuza chegou a indagar o que justificaria aquelas atitudes, mas a mãe sempre permanecia em silêncio. Um tempo depois, uma madrinha lhe contou que, na verdade, a mãe não gostava dela porque o pai havia saído para comprar uma suposta carne e as abandonara quando Edileuza tinha apenas três meses de vida. Mais tarde, descobriu que o pai chegou a procurá-la, mas a mãe não permitiu que ele a conhecesse. Essa é uma mágoa que carrega até hoje. Apesar da violência, Edileuza tentou se aproximar, começou a trabalhar muito cedo para ajudar os irmãos, mas nada era suficiente para conquistar o carinho e a atenção materna. Ela e um dos irmãos não podiam chamá-la de mãe; referiam-se a ela como Dadá. Aos demais, essa proibição não existia. Essa distinção sempre causava estranhamento em quem conhecia a família, a ponto de perguntarem se eram ou não filhos de Dona Dadá.

Guarda lembranças vívidas das quermesses que aconteciam nas proximidades da comunidade. Adorava participar, pois, junto aos amigos, podia comer de tudo, mesmo que, às vezes, precisassem usar de esperteza para pegar comida sem serem notados. Em uma dessas festividades, ela e uma amiga se esconderam sob uma mesa e começaram a tatear os alimentos. Em dado momento, a amiga, sem querer, pegou um tacho de arroz-doce quente e, no desespero, acabou denunciando as duas. Foram descobertas e apanharam muito depois.

Compartilhou também memórias de quando a mãe pedia que fosse, junto às amigas, comprar carne no bairro São Caetano. Edileuza recorda que essa era uma época de fartura e alegria em casa. Nesse bairro, adorava o amendoim com chocolate e açúcar que um senhor vendia. Sempre que ouvia o nome do lugar, lembrava-se do sabor. Nas idas a pé com as amigas, um homem mais velho costumava assediá-las, até que decidiram se unir para dar uma lição nele. Cumpriram o combinado, mas, em consequência, precisaram se esconder por três dias em uma gruta próxima, pois algumas pessoas contaram tudo à sua mãe. Com medo do castigo, ficou afastada da família por um tempo. Quando voltaram, ela e as amigas apanharam novamente.

Edileuza contou que não teve a oportunidade de estudar, pois precisava trabalhar para ajudar os irmãos e a mãe. Frequentava a escola ocasionalmente, mas logo era retirada para cuidar dos irmãos ou fazer algum serviço. A mãe dizia que era importante estudar, mas, por motivos que Edileuza nunca entendeu, sempre os tirava da escola. Ela gostava muito de aprender, mas ouvia das pessoas que "não sabiam para que uma negra queria estudar", pois o estudo seria "coisa de branco". Sofreu racismo ao buscar trabalho e, hoje, sente orgulho de ser uma mulher negra honesta, embora se entristeça ao perceber que "o negro ainda não tem vez".

Diante das constantes interrupções impostas pela mãe, não concluiu os estudos. Recorda-se de observar admirada as pessoas lendo, reparando em como os lábios se moviam. Um dia pegou um gibi e decidiu tentar ler. Sentava-se na porta dos fundos, achava bonito ver os personagens conversando e ficava curiosa sobre o que diziam. Foi assim que, aos poucos, aprendeu a ler. Hoje ainda não sabe escrever, mas consegue assinar o nome e ler com facilidade. Quando as filhas descobriram que ela estava aprendendo, ficaram alvoroçadas, com medo de que lesse os bilhetes dos namorados e os diários que escreviam. Edileuza aprendeu a ler por sua "livre e espontânea vontade" e considera essa uma de suas maiores conquistas

No aniversário de quinze anos, a mãe lhe disse que o presente seria uma surra. Depois de espancá-la, a expulsou de casa e mandou que o namorado, de cerca de vinte e dois anos, a levasse embora. No início da convivência, não houve problemas, mas, com o tempo, ele passou a espancá-la. Edileuza não tinha apoio de ninguém e desconhecia métodos contraceptivos, o que a levou a engravidar muitas vezes. Deu à luz seis filhos. Em momentos críticos da relação, pensava em ir

embora, mas, ao ver os filhos chorando, ficava rondando a casa e acabava voltando. Para garantir alguma segurança a eles, suportou muitos espancamentos e o desrespeito do marido.

Houve também episódios de humilhação por parte da irmã e da mãe. Mesmo morando em outra casa, não se livrou de apanhar da própria mãe. Para ela, foi crucial conhecer o Lar Fabiano de Cristo e as pessoas que dirigiam essa instituição filantrópica, onde encontrou escuta, amparo e apoio para si e para os filhos. Edileuza chegou a passar fome para alimentá-los e até para sustentar o marido, que enfrentava dependência alcoólica. Em outro momento, tentou ganhar a vida no Rio de Janeiro, mas não encontrou apoio em uma das irmãs, que chegou a tentar empurrá-la de uma janela muito alta. Sua tia a protegeu e a levou de volta para Itabuna. Mais tarde, ainda casada, pensou em ir para São Paulo, mas Dona Amélia interveio, dizendo que seus filhos ainda precisavam muito dela.

Edileuza não se arrepende das vezes em que escolheu ficar com os filhos e protegê-los. Acredita ter tomado boas decisões e se orgulha de ter rompido com o ciclo de violência vivido com a mãe. Educou os filhos de outro modo. Sente falta dos tempos idos e se entristece ao lembrar-se das mortes de parte dos irmãos e da mãe. Para ela, as perdas materiais causadas pela enchente de 2021 não se comparam às perdas familiares recentes.

Edileuza entende que a vida das mulheres negras é cercada por preconceito. Acredita que as pessoas brancas têm muitos privilégios, enquanto as negras são empurradas para o escanteio e obrigadas a aceitar trabalhos precários, como o de faxineira. Afirma-se como mulher negra, embora reconheça que sofreu muito preconceito, sobretudo racial, além dos silêncios e da solidão que enfrentou. Hoje é grata às pessoas que lhe estenderam a mão e se sente bem acolhida nos espaços que frequenta. Tem pessoas queridas e acredita que, se não tivesse vivido tudo o que viveu, talvez não cultivasse os valores que aprendeu a transmitir aos filhos.

Biografia de Jucigleide Santos

Fotografia que tirei do interior da casa de Jucigleide, quando estava em movimento recolhendo as roupas do varal, no dia 08 de julho de 2025, por volta das 14 horas. Fonte: arquivo pessoal.

Jucigleide nasceu e cresceu na comunidade Gogó da Ema, na companhia de sua mãe, de seu pai e de mais três irmãos. Sua mãe era a responsável por prover o sustento para a casa, já que o seu pai sofria com a dependência do álcool, era ausente e não registrava nenhum de seus quatro filhos.

Em contrapartida, sua mãe sempre recomendava que respeitassem o pai. Por possuir essa responsabilidade e não poder contar com o apoio dele, Jucigleide e a sua família passaram muita necessidade. Ela atribui à mãe a educação que recebeu, sendo a filha caçula e a que esteve sempre em sua companhia, o que lhe rendeu muitos saberes, inclusive a receita de um xarope que ainda utiliza com seus filhos e netos. Sua mãe garantiu a educação de todos os irmãos, inclusive a sua, e sempre os advertia sobre a importância de cultivar a honestidade e conquistar os bens materiais pelo próprio esforço.

Jucigleide também destaca a importância das pessoas da comunidade em sua educação, pois, nos momentos em que a mãe se fazia ausente por estar a trabalho, os vizinhos se responsabilizavam por observar as crianças e, se aprontavam algo, comunicavam à mãe, que tratava de corrigir os filhos de imediato. Ela também relata o preconceito que sofria dentro e fora da comunidade, pois diziam que ela e seus irmãos viriam a se tornar pessoas envolvidas em situações ilegais e degradantes. Com o passar do tempo, no entanto, Jucigleide e os irmãos contrariaram as expectativas daqueles que os maldiziam. Ela se recorda dos momentos em que a mãe partilhava a comida e do rigor com que exigia que não desperdiçassem o alimento que, a duras penas, conseguia lhes garantir. Para Jucigleide, a mãe é sua maior referência de mulher. Faz cerca de dez anos desde o falecimento dela e, segundo nos contou, se ainda estivesse viva, não precisaria passar por determinadas situações em sua vida. É filha de uma lavadeira que trabalhou muito às margens do Rio Cachoeira e que, mais tarde, conseguiu um emprego de gari na prefeitura de Itabuna, na Bahia. Ela nos contou que tem muito orgulho da mãe e a admira sem reservas.

Jucigleide foi mãe aos quinze anos e o pai de sua filha mais velha foi a pessoa com quem teve o relacionamento mais duradouro. Ela não se arrepende dessa gravidez, mas não gosta de entrar em detalhes sobre o que viveu com o primeiro marido. Disse-nos que, na sua época, não havia racismo como se observa atualmente, pois as pessoas se misturavam sem problemas e as crianças brincavam sem receio. Também comentou que os moradores da comunidade Gogó da Ema, onde cresceu, eram mais respeitados, o que, em sua visão, difere do desrespeito que percebe hoje, já que, segundo ela, ninguém mais respeita o semelhante.

Jucigleide tem quatro filhos e sete netos, e afirma que estes jamais demonstraram vergonha de onde vivem ou da família que possuem. Contou-nos que as coisas que a mãe não pôde lhe proporcionar tenta oferecer aos filhos e netos. Tem orgulho de ser uma mulher negra, afirma a sua presença no mundo, assume uma postura de combate diante do racismo e não hesita em expor sua perspectiva crítica sobre as disparidades raciais. Para ela, as pessoas negras precisam ter uma postura firme, para demonstrar às pessoas racistas que podem ir muito além do esperado e que também têm o direito de acessar os mesmos espaços e oportunidades de maneira equânime. Hoje, Jucigleide se percebe mais madura e lamenta que as pessoas de sua geração na comunidade não tenham tido um destino semelhante ao seu. Atualmente, vive um casamento no qual se sente mais feliz e, segundo nos disse, permanece “reta e direta” quando precisa dizer algo; com ela não existem rodeios.

Lembra que, em sua infância no Gogó da Ema, tinha mais liberdade de brincar e lamenta que hoje, por conta da violência, seus filhos e netos não possam aproveitar a comunidade como ela pôde. Gostava de brincar de bandeirinha, amarelinha, garrafão, esconde-esconde, pega-pega e tantas outras brincadeiras. Contou-nos que, naquela época, o Rio Cachoeira não era poluído e sua mãe tinha por hábito levá-la com os irmãos até as margens do rio. Ao chegar, lavava as roupas, colocava-as para “quarar”, punha as coloridas para secar e, no fim da tarde, retornava com as peças dobradas em sua bacia em forma de trouxa. Jucigleide e os irmãos voltavam para casa limpos e arrumados, prontos para tomar café e, depois da refeição, descansar.

Diante da poluição atual do Rio Cachoeira, ela refletiu criticamente que o rio foi uma alternativa de sobrevivência para muitas famílias, que lavavam roupas de ganho e pescavam para vender o peixe e comprar mantimentos. Em suas palavras, “muitos pais de família criavam os seus filhos nas pedras do rio”. Sente tristeza ao ver em que estado se encontra esse grande corpo d’água e experimenta um sentimento de impotência diante dessa situação socioambiental. Enfatizou que a mãe

sustentou ela e os irmãos lavando roupas de ganho e que, em sua gravidez, quase deu à luz às margens do rio.

Também nos contou que a casa onde vivia com a família era de tábua e assoalho; o esgoto passava por baixo e eles precisavam suportar os odores vindos desse fluxo de água poluída. Na época, a comunidade era tomada por mato e barracos de tábuas. Com o tempo, algumas famílias que tinham um pouco mais de condições construíram casas de blocos, enquanto as demais continuaram sob as mesmas condições precárias. Entre essas famílias estava a de Jucigleide, que nos disse que essas distinções internas na comunidade a marcaram, especialmente quando começaram a surgir as casas de bloco. Havia pessoas que tinham medo de levar colegas da escola para visitar suas casas, por vergonha ou receio do preconceito e das discriminações que eram ainda mais intensas.

Jucigleide nos relatou que sua infância e adolescência foram muito sofridas, pois seu pai, apesar de separado da mãe, permanecia próximo da família e, quando bebia, tornava-se violento e chegava "derrubando o barraco". O bairro sempre foi tomado por lama, por ser originalmente formado por brejos. Quando chovia, a comunidade ficava alagada e eles precisavam sair correndo, abandonando o barraco, e só retornavam quando as águas baixavam. Sobre a enchente de 2021, contou que a comunidade ficou muito assustada com a violência das águas, pois não esperavam que tal evento ocorresse. Muitas famílias perderam bens materiais e várias pessoas ficaram traumatizadas.

Jucigleide mora no Gogó há quarenta e quatro anos e entende que as pessoas ainda têm muito preconceito em relação à comunidade. Durante nossa conversa, teceu críticas ao uso pejorativo da palavra "favela" e defendeu a necessidade de humanizar o território onde vive. Em um contra-discurso ao racismo sofrido pelos moradores, afirmou que deste lugar podem sair enfermeiros, psicólogos, massoterapeutas, fisioterapeutas. Também apontou o descaso dos poderes públicos e das autoridades com o Gogó e destacou a urgência de atenção a essa região empobrecida da cidade, que precisa de ajuda e reconhecimento institucional.

Ela também destacou a importância dos primeiros moradores do território, conhecidos como "os primeiros", e o respeito que todos tinham por eles. Eram essas pessoas que cuidavam da comunidade e orientavam as crianças e jovens para que não se envolvessem em situações perigosas. Foram elas também responsáveis pelos saberes e fazeres que Jucigleide adquiriu. Em suas palavras, uma das políticas do território para garantir boa convivência e segurança é fingir que não viu e não ouviu nada. Para viver no Gogó, segundo Jucigleide, é preciso se fazer de "cega e muda". Em sua compreensão, quem ignora essas regras "está preparando a própria sepultura".

Concluiu o processo de escolarização na infância, estudando no Centro Social Urbano (CSU), uma política do Estado da Bahia que, além do ensino, oferecia outros serviços, como posto de saúde e emissão de documentos. O CSU ficava entre os bairros São Caetano e Vila Anália. Lá, Jucigleide estudou até o ensino primário e depois frequentou a Escola Estadual Antônio Carlos Magalhães, onde concluiu o ensino médio. Em determinado momento precisou interromper os estudos, mas depois retornou e conseguiu finalizar.

Jucigleide afirma a importância dos estudos na vida das pessoas negras e as encoraja a estudar para se tornarem juízes, promotores, advogados, médicos, enfermeiros e fisioterapeutas. Acredita que os estudos abrem possibilidades e devem ser aproveitados, pois, mesmo com muito esforço, as pessoas negras conseguem conquistar espaços historicamente ocupados por pessoas brancas. É importante, segundo ela, mostrar às pessoas racistas que as negras são tão capazes quanto as brancas. Enxerga a educação como um caminho de afirmação da população negra. Disse-nos que sempre aconselha filhos e netos a estudarem e manterem a cabeça erguida, para que "onde um branco colocar os pés" possam colocar também, percebendo que a cor da pele não mede a inteligência. Para ela, o estudo tem um significado muito grande; é, no fim das contas, o que realmente importa.

Para Jucigleide, a escola é "o mundo da aprendizagem", um espaço de procura e de possibilidades, sustentado pelo lema: "eu quero, eu posso, eu vou à luta". Lembra que via os estudos como meio de conquistar melhor qualidade de vida, de ter o que sua mãe não pôde oferecer e de conseguir um emprego melhor para ajudá-la. Também nos contou que tinha o sonho de cuidar das

pessoas, inscreveu-se em um sorteio para um curso técnico em enfermagem, foi sorteada, estudou, se formou e hoje é enfermeira.

Biografia de Adilene Santos Silva

Na casa de Adilene, no dia 11 de julho de 2025, por volta das 17 horas e 19 minutos. Fonte: arquivo pessoal.

Adilene é natural da cidade de Arataca, na Bahia, e não ficou por muito tempo ao lado de seus pais, pois, quando tinha cerca de um ano, eles se separaram. Costumava viver mais com o pai, em uma fazenda, do que com a mãe. Dentre as refeições que o pai preparava, as que mais apreciava eram o baião de dois e o jabá assado com pirão. Em determinado momento, o pai adoeceu e, com cerca de oito anos, Adilene precisou ir viver com a mãe. Na companhia dela, apreciava muito as suas comidas e se recorda de um modo de preparar a carne que a deixava muito saborosa. A mãe primeiro cozinhava e depois fritava. Segundo Adilene, tentou várias vezes repetir esse modo de preparo, mas nunca conseguiu reproduzir o sabor que a mãe conseguia.

É de uma época em que famílias negras enviavam seus filhos para trabalhar em casas de famílias brancas, e esse foi o seu caso. Com nove anos, a mãe a enviou, por intermédio da irmã, para uma casa em Itabuna, onde ambas trabalhavam nas tarefas domésticas. Depois desse momento, passou a viver a vida na cidade, e o contato com os pais ficou bastante reduzido. Adilene contou que, na infância, precisou suportar muitos sofrimentos e maus-tratos. Recorda-se, por exemplo, de que só podia fazer suas refeições depois da família para a qual trabalhava, e a comida geralmente já estava fria e pouco atraente. Em uma das casas onde trabalhou, lembra-se de ter sido ofendida por uma mulher que a chamou de “sinhá nigrinha”. Para ela, esse episódio de racismo a marcou profundamente.

Trabalhou na casa dessas pessoas até os 19 anos e, nesse período, conheceu o homem que seria o pai de seus filhos. Com cerca de 18 anos, deu à luz a sua primeira filha e viveu 28 anos ao lado do marido. Adilene sofreu muito nesse casamento e afirma não ter sido feliz. Hoje se considera uma pessoa mais feliz e diz ter aprendido a se valorizar muito mais. Não pôde aprender muito com os pais devido à separação ainda na infância, mas acredita que a vida a ensinou a seguir o próprio caminho.

Em outro momento, afirmou que só rompeu o vínculo de trabalho com a família para a qual serviu desde a infância quando decidiu ir para São Paulo tentar a sorte, permanecendo lá por cerca de um ano e oito meses. Como resultado de seu esforço, conquistou o sonho da casa própria. Inicialmente viveu em Canavieiras, na Bahia, e depois comprou um terreno no Gogó da Ema, onde começou a luta para construir sua casa. Adilene contou que se percebeu como mulher negra quando lhe disseram que não conseguiria realizar esse sonho, expectativa negativa que, com o tempo, conseguiu contrariar.

Deu à luz três filhos e contou que, nos hospitais públicos em que foi atendida, tanto no parto do primeiro quanto do segundo filho, enfrentou situações de negligência que quase colocaram em risco a sua vida e a dos bebês. O parto do filho caçula, que hoje tem 14 anos, foi tranquilo, e a qualidade de vida que pôde oferecer a ele é superior à dos dois primeiros filhos. Em sua primeira gravidez, foi abandonada pelo marido e, durante as quase três décadas que viveu ao lado dele, sofreu muito. Por essa razão, Adilene preferiu não entrar em detalhes sobre esse relacionamento.

Para ela, uma situação clara em que o racismo se manifesta é quando pessoas negras entram em um estabelecimento e percebem que estão sendo seguidas, algo que não ocorre com pessoas brancas. Outro episódio marcante foi quando disseram à sua filha que ela não conseguiria se formar em Fisioterapia porque a mãe não teria condições de ajudá-la. Essa fala a feriu, mas hoje se orgulha de ver a filha formada e trabalhando na área.

Adilene acredita que as mulheres negras são guerreiras e reconhece o quanto precisou ser persistente para conquistar o que desejava. Segundo ela, se uma mulher negra recuar, as coisas se tornam impossíveis, pois todas as facilidades que uma mulher branca pode encontrar não se aplicam a uma mulher negra. Em sua compreensão, alcançar uma vida digna é um processo árduo, e, por isso, é preciso firmeza e persistência. Em seu olhar, as mulheres negras são verdadeiras guerreiras, e ela se enxerga entre elas.

Ela acrescentou, em outro momento, que, após comprar o terreno na comunidade Gogó da Ema, demorou cerca de cinco anos para poder apreciar a casa pronta. Para Adilene, o Gogó é como qualquer outro lugar, pois, como ela mesma disse, “o que é ruim está em qualquer lugar”. Afirmou não ter reclamações sobre a comunidade e considera que ali conquistou tudo o que desejava. Também comentou sobre as enchentes de 2021 e 2022, que, para ela, representaram a destruição do que havia sido construído com esforço. Lamentou especialmente a enchente de 2021, ocorrida na noite de Natal, quando havia preparado o jantar e viu suas comidas serem levadas pela água, o que a deixou profundamente triste.

Começou a estudar apenas aos quatorze anos, no período noturno, e já estava bem acima da idade esperada. Devido à sobrecarga do trabalho como doméstica residente, dormia inúmeras vezes sobre o livro e não tinha tempo para se dedicar aos estudos. Conseguiu avançar até a quinta série do ensino fundamental. Durante nossa conversa, comparou o próprio atraso escolar ao do filho, que começou a estudar aos sete anos. Disse que a escola não a acolhia e que os responsáveis não faziam ideia de como era a sua vida. Não guarda boas lembranças desse tempo, apenas a sensação constante de cansaço.

Com os filhos, Adilene decidiu que a história seria diferente. Fez questão de que estudassem, se dedicassem e vivessem aspectos da vida que lhe foram negados. A filha mais velha, hoje com 30 anos, terminou os estudos aos 16 e é fisioterapeuta. O filho do meio não concluiu os estudos, mas se tornou, como ela mesma diz, um “homem de bem”. O caçula, de 14 anos, continua estudando e sonha em fazer parte do corpo de bombeiros. Adilene também mencionou o Lar Fabiano de Cristo (LFC), instituição que atende à comunidade e oferece educação a crianças e adolescentes. Segundo ela, o trabalho da instituição tem produzido bons resultados, e muitos jovens assistidos por ela hoje estão formados ou estudando fora.

Biografia de Rosemeire Maciel

Rose, no quintal de sua casa, posando para a foto, no dia 10 de julho de 2025, por volta das 14 horas e 15 minutos.
Fonte: arquivo pessoal.

Rosemeire advém de um casamento interracial, pois a sua mãe era branca, de cabelo liso, e o seu pai, um homem negro. Morava com a sua família em uma avenida na cidade de Itabuna, na Bahia, e não tinham casa própria. Segundo ela, essa era a época em que as avenidas estavam na moda. Cedo, ela perdeu os seus irmãos para a leucemia, já que, em sua época, o tratamento adequado não era acessível e a sua família não possuía condições de cuidar deles. Apesar das dificuldades financeiras, Rosemeire diz ter sido muito feliz junto à sua família, porque havia harmonia e amor entre eles. Seu pai passava um bom tempo fora de casa a trabalho e, quando retornava após esse período, a sua mãe estava pronta para recebê-lo com o maior cuidado. Caso o seu pai demorasse a voltar para casa, eles não teriam carne para complementar as refeições, então a sua mãe resolvia isso cozinhando o arroz e o feijão juntos no fogão à lenha. De acordo com Rosemeire, a comida ficava bem sequinha, alimentava ela e os seus irmãos e, por muitas vezes, tentou reproduzir esse modo de preparo, mas nunca conseguiu replicar o cozimento de sua mãe. Quando o seu pai conseguia retornar logo do trabalho, ele acendia o fogo à lenha, assava a carne e fazia um pirão de escaldado delicioso. Como não podiam comprar pão todos os dias, tomavam muito café com farinha.

Aos 10 anos, Rosemeire tomou a iniciativa de começar a trabalhar como diarista para ajudar os seus pais. Trabalhava para uma família em troca de uma feira de mercado e adorava quando chegava o Dia dos Pais e o Dia das Mães, pois era quando conseguia comprar um presente para cada um. Com eles aprendeu a apreciar o trabalho honesto e a valorizá-lo, independentemente de qual fosse, porque, para os seus pais, o dever era conquistar as suas coisas com os próprios esforços.

Quando Rosemeire tinha cerca de 17 anos, o seu pai adoeceu repentinamente e, em um mês de abril, faleceu. Logo em seguida, no mês de junho, perdeu também a sua mãe. Ela não se recorda das datas com exatidão. Como já trabalhava em casas de família, assim permaneceu; depois atuou como babá e sempre realizou o seu trabalho com seriedade. Por volta dos 30 anos, deu uma pausa na jornada de trabalho, pois havia se casado e dado à luz ao seu filho, que hoje tem cerca de 14 anos. Ficou casada com o pai de seu filho por sete anos. Para ela, o amor é o seu filho, e se encarrega de ensiná-lo tudo o que aprendeu com a sua família. O afeto é algo primordial em sua casa, pois acredita que, mesmo diante das dificuldades, é possível manter a harmonia e as alegrias que experimentou com os seus pais e irmãos, valores que tenta transmitir também ao seu menino.

Rosemeire se enxerga como uma mulher negra, onde quer que esteja. Disse sentir-se valorizada, expressou prazer em ser quem é e relatou que foi educada a viver na realidade, sem faz de conta. Por conta da educação que recebeu e da forma como aprendeu a encarar a vida, afirmou não se recordar de experiências de racismo e nunca ter se preocupado com o fato de ser uma pessoa negra. Em sua perspectiva, não há diferenças significativas entre uma mulher negra e uma mulher branca, lembrando que a sua mãe era branca e o seu pai, um homem negro.

Para Rosemeire, um homem negro é uma pessoa forte, como foi o seu pai, e tanto o homem quanto a mulher negra são verdadeiras forças. Ela também afirmou que jamais pode permitir que as pessoas a deixem para baixo por ser uma mulher negra, pois se considera forte e entende a necessidade de se fortalecer para ajudar outras mulheres a desenvolverem a mesma firmeza e autoestima. Reitera a importância da autovalorização e do amor-próprio, além de destacar a beleza das mulheres negras por dentro e por fora. Em contrapartida, percebe que é preciso haver mais respeito para com as mulheres e acredita que deveriam existir mais oportunidades. Diz não aceitar o desrespeito que observa na realidade, embora conclua que isso nunca irá mudar.

Rosemeire também nos contou que sua comida favorita é lasanha, embora não possa comer, e que o seu sonho é experimentar bobó de camarão. Disse que nunca teve a oportunidade de provar esse prato e que, por enquanto, está feliz com os camarões do acarajé.

Rosemeire acredita que vive em uma boa cidade, embora pense que Itabuna poderia melhorar muito. No entanto, ainda não presenciou as mudanças que espera ver. Reside no Gogó da Ema há mais de vinte anos e vivenciou a comunidade quando as casas ainda eram de tábua. Hoje, agradece a Deus por morar em uma casa mais segura e menos precária. Em sua observação, as relações e a convivência entre as pessoas da comunidade são aspectos que pouco mudaram. Rosemeire acredita que o poder público e suas instituições deveriam dar mais atenção ao Gogó da Ema e prestar os cuidados de que necessita, como melhorias de infraestrutura. Em conversa conosco, destacou o desprezo vivido pelo bairro e o preconceito histórico que essa região enfrenta dentro da cidade.

Disse que adora estar em casa, que é o seu conforto, por mais simples que seja. É o seu cantinho. Gosta de seu espaço, de conviver consigo mesma e acredita não haver motivos para queixas, ainda que reconheça a necessidade de melhorias. Afirma também a importância do respeito para com as pessoas, especialmente com as mulheres. Quando ocorreram as enchentes, ela morava em outro bairro, que também foi atingido. Apesar de não ter sofrido as consequências diretas do episódio, ficou triste com a situação da comunidade, sobretudo com a de seus vizinhos.

Disse que se arrepende de não ter se interessado mais pelos estudos, pois teve essa oportunidade, mas preferia se dedicar ao trabalho como diarista. Justificou o desinteresse dizendo que, para ela, era mais atrativo conseguir dinheiro para comprar as suas próprias coisas. Hoje se arrepende e comentou que, em sua época, o ensino público era bem melhor. Em sua compreensão, os professores utilizavam mais os livros enviados pelo governo, diferentemente de agora, quando as escolas pouco os usam. Lembrou-se das leituras coletivas, da professora que passava de carteira em carteira fazendo observações aos alunos, das lições lidas e copiadas. Ela estranha os hábitos de estudo atuais, em que “é tudo pesquisar, pesquisar, pesquisar no celular”.

Contou que não possui condições de ter *internet* em casa, mas se esforça para que o seu filho tenha acesso e consiga estudar com qualidade. Hoje, Rosemeire se dedica a cuidar do filho e o estimula constantemente a estudar muito, porque acredita que essa é a possibilidade para ele “ser alguém na vida”. O seu sonho é vê-lo formado. O sonho dele é ser veterinário, e ela vem se esforçando como pode para que ele possa aproveitar as oportunidades e realizar esse desejo, inclusive para poder ajudá-la em sua velhice.

Biografia de Jucimara Santana de Jesus

Rente à porta dos fundos da casa de Jucimara no dia 10 de julho de 2025, por volta das 14 horas e 36 minutos.

Jucimara nasceu em Buerarema e viveu a sua infância com a mãe e os seus sete irmãos em regiões próximas a Salvador, em especial em uma roça por nome de Itamaraty. Cresceu trabalhando em zonas rurais com os seus irmãos e a sua mãe. Havia também espaço para ser “moleca”, gostava de pegar “picula” e de se divertir como podia. Desde cedo, a sua referência era a sua mãe, na figura de uma guerreira. No dia em que a entrevistamos, ela estava doente e, por isso, Jucimara preferiu não falar a respeito dela. Recentemente, a visitamos de surpresa e a sua mãe já havia se recuperado e passava muito bem. Hoje, de seus sete irmãos, só se encontram vivos dois.

Em sua família, sempre houve espaço para o amor em meio às dificuldades e, até hoje, ela e os seus irmãos permanecem muito unidos, embora estejam separados fisicamente e só conversem com a mediação dos celulares. Jucimara vive com o seu marido e os seus filhos, bem como os seus animais de estimação. Também gosta de cultivar as suas plantas, embora, por vezes, as roubem, porque ficam em um espaço acessível para as pessoas que transitam pela comunidade. A sua comida favorita é lasanha. Ela ama massas, não sabe fazer bolo; em contrapartida, o seu marido sabe cozinhar das mais diferentes formas, mas, segundo ela nos disse de uma forma bem-humorada, é um preguiçoso. Ela é feliz com o seu casamento, e isso atenua as dificuldades que ainda precisa enfrentar.

Cresceu trabalhando nas zonas rurais com a sua mãe e os seus irmãos. Segundo nos contou, na época em que viveu, as coisas eram ainda mais difíceis e precisava se dedicar mais ao trabalho do que às brincadeiras em sua infância e adolescência. Por isso, considera que não teve infância nem adolescência, porque precisava se dedicar exclusivamente ao mundo do trabalho. Vem de uma família muito humilde, e era comum em suas refeições se alimentarem com banana-verde, café com farinha, chá com farinha, carne assada com farinha molhada. Não havia comida favorita, pois precisavam se alimentar com o que havia disponível.

Só estudou até a terceira série. Achava a escola um lugar horrível, porque tinha palmatória e castigos corporais, como ficar de joelhos em caroço de milho. Ia estudar por obrigação, mas muitas vezes gostava de ir à escola por conta da comida. Odiava a aula de matemática, porque tinha que cantar a tabuada e, se errasse, era castigada com a palmatória. Para ela, era a pior aula da escola. O que de fato gostava na escola era da merenda, e em sua época eram muito gostosas, como feijão com jabá e biscoitos que na casa de sua família não tinham, alimentos muito distantes da realidade alimentar vivida em seu lar.

Em uma de nossas conversas, ela fez um longo desabafo a respeito da realidade em que vive. Possui cinco filhos, dentre os quais dois são hemofílicos. Também possui netos, um pai com *Alzheimer* e um tio que sempre precisa de assistência. Ela e o seu esposo se esforçam muito para conseguirem sobreviver. Por essa razão, em um determinado período de sua vida, foi catadora e recicladora, e precisou enfrentar muito preconceito. Os seus filhos com hemofilia precisam de muitos cuidados médicos e, quando ocorre algum incidente, precisam se deslocar para Salvador. Eles também passam por tratamentos, e a saúde deles é motivo de muita preocupação para Jucimara. É perceptível que ela possui muitas responsabilidades, e o que parece lhe deixar mais tranquila é o apoio de seu marido; ambos apreciam o relacionamento que possuem e vivem bem.

Jucimara compreende as dificuldades que as mulheres negras precisam transpassar em suas experiências. Desabafa ter vivido abusos e violências, e relata que ainda precisa suportar preconceitos, assim como os atritos que surgem na comunidade onde vive. Ela passou a residir no Gogó da Ema em meados de 2014 e nos contou que, para além dos conflitos, também encontra acolhimento e gosta de estar nessa região da cidade. Com o tempo, aprendeu a viver no Gogó e foi descobrindo as posturas que precisava assumir e os cuidados que deveria ter para conseguir estar tranquila nesse território com a sua família. Hoje, educa os seus filhos e netos a partir das lições que aprendeu ao longo de sua vida. Para Jucimara, a honestidade é algo que eles precisam assumir para si como princípio inegociável.

Reside no Gogó há 11 anos, sendo casada com uma das primeiras pessoas que ocuparam essa região da cidade. Ele lhe contou que, nos primeiros momentos em que as famílias passaram a habitar esse território, as casas eram de assoalho de pau. O nome Gogó da Ema, segundo seu marido, surgiu porque, quando havia inundações, a população se retirava da comunidade com a água no pescoço, e as pessoas que ficavam presas nos barracos eram resgatadas com uma corda. A comunidade era tomada por lama e, para os moradores, era uma situação muito difícil. Jucimara conheceu outros membros do Gogó que também foram os primeiros a viver neste território. Nos disse que precisou aprender muito para viver na comunidade e que o seu aprendizado veio por meio de sua observação e das suas experiências.

Os mais velhos também contribuíram para o seu desenvolvimento e sempre advertiram sobre a importância de se manter em silêncio para não ter problemas, ou seja, ouvir e ficar calada, ver e fingir que nada viu. Essas pessoas eram as referências no Gogó para os moradores da comunidade. Jucimara também nos contou as dificuldades de conviver com outras pessoas e os conflitos que viveu e acompanhou surgir. Ela disse que, numa comunidade, as pessoas não se importam com o que os demais moradores fazem; porém, se alguém comete algum erro, são essas pessoas que vão apontar os dedos e julgar sem piedade. Fez críticas a essas posturas, considerando algumas experiências nas quais os moradores chegaram a conclusões sem verificar a veracidade das informações e do que, de fato, aconteceu. Para Jucimara, isso é muito danoso, e em nossa conversa demonstrou estar muito decepcionada com essas situações. Também relatou que hoje o Gogó da Ema está mais tranquilo, porque, em momentos anteriores, havia muita violência e agitação na comunidade, realidade que, com o passar dos anos, foi sendo apaziguada. Ela nos contou que gosta de sua casa e que vive sossegada.

Biografia de Maria da Conceição Portella Nascimento

Na sala da casa de Conceição, por volta das 12 horas e 31 minutos. Fonte: arquivo pessoal.

Maria da Conceição viveu com os seus pais e a sua irmã na região do Banco da Vitória, na chamada Mata da Rinha, até o momento em que se casou e foi embora com o seu marido. Cresceu cercada pelas matas e pelos sons dos bichos que habitavam nesse ecossistema; ela não consegue descrever a beleza e a riqueza desses momentos que foram tão duradouros em sua vida. Os seus pais tiveram cerca de 15 filhos no total, dentre os quais está incluída. Ela nos fez saber que os seus irmãos nasceram "todos misturados", porque o seu pai era um homem indígena de pele preta e a sua mãe vinha da região de Porto Seguro, na Bahia, e era uma mulher branca que descendia de cearenses. Dessa forma, metade de seus irmãos herdou a pele preta de seu pai e a outra metade, a pele branca de sua mãe.

Segundo nos contou Maria da Conceição, a sua avó materna "foi pegada a dente de cachorro" e "adomaram". Ela nos explicou que "adomar" significa que as pessoas que capturaram a mãe de seu pai a inseriram em uma comunidade e a "educaram" conforme uma cultura distinta da sua. De acordo com Conceição, a pele de sua avó também era negra, seus cabelos eram lisos, e o seu pai era fruto de um relacionamento entre pessoas indígenas "legítimas". A sua avó convivia dentro de casa com a família de Conceição, onde residiam cercados pela Mata da Rinha.

Para ela, o seu pai e a sua mãe eram excelentes pais. Foram responsáveis pela sua educação e, inclusive, com o seu pai aprendeu a caçar e, com a sua mãe, a pescar. Na companhia de seu pai, caçava tatu, saruê, teiú, tamanduá e outros bichos mais, e com a sua mãe pescava com jererê e anzol. Esses alimentos compunham as refeições em família. Eles também possuíam uma casa de farinha, um espaço amplo onde realizavam todo o processamento exigido para a farinha ser produzida. Além de consumirem a farinha que produziam, costumavam preparar feijão, fato, mocotó e carne assada na lenha ou na brasa. Desde logo, podemos observar que Maria da Conceição cresceu em um ambiente familiar com muita fartura e afeto, sem contar o invejável ecossistema em que teve o privilégio de se desenvolver, cercada pelo verde, pelas flores e pelos mais diversos bichos.

Por volta dos seus sete anos, a sua mãe deu à luz a sua irmã, não podia cozinhar e não havia quem pudesse cuidar dela. Dessa maneira, Conceição, ainda muito pequena, ficou encarregada da responsabilidade de zelar por sua figura materna. Nesse período, aprendeu a cozinhar para ajudar a sua mãe, pois esta precisava se alimentar. Quando chegava o momento da refeição, subia no fogão a lenha; a sua matriarca se encostava na porta do meio e ia lhe dando as instruções de como ela deveria

proceder no processo de cozimento, a fim de que o pirão ficasse no ponto. Conceição também cozinhava galinha ao molho pardo; seu pai matava a galinha, ela depenava e fazia todo o preparo da carne. Por fim, quem cuidou de sua mãe e dos afazeres na casa da família foi ela, o que lhe rendeu dotes culinários que, como nos contou, dão para passar com tranquilidade.

Em sua adolescência, Conceição nos disse que a sua vida era brincar e bater nas outras crianças, pois era malvada, mas enfatiza que jamais teve inclinação para coisas ruins. Nesse mesmo período, uma das lembranças mais bonitas que possui é a de quando, aos doze anos, fez a sua primeira eucaristia e se batizou. Para ela, foi maravilhoso e guarda esse momento em seu coração com muito cuidado e carinho. Já o seu primeiro namorado, em suas palavras, "foi o primeiro e o segundo", o que significa que ele se tornou o seu companheiro e, com ele, se casou. Esse foi o momento em que foi viver em outra localidade e pôde conviver com o seu marido por cerca de 49 anos. Para ela, o seu casamento foi maravilhoso; o seu esposo era um homem branco e, com muito carinho, costumava chamá-la de "neguinha". Só se separaram em razão do falecimento dele. Fruto desse relacionamento, tiveram três filhos, uma menina e dois meninos, os quais também vieram "misturados", por advirem de um casamento interracial.

Contou que, no decorrer de toda a sua vida, sentia o preconceito junto à sua família, mas nunca se importou ou sequer se abalou com essa realidade. Recorda-se de que sempre dizia à sua mãe que gostaria de ter nascido com os cabelos crespos e que o seu desejo era ser ainda mais preta. Mas o seu pai e a sua avó eram pessoas indígenas e, embora tivessem a pele negra, tinham os cabelos lisos. A sua mãe era uma mulher branca, também de cabelos lisos. Maria da Conceição afirma que tem muito orgulho de ser uma mulher negra, de morar no Gogó da Ema, e menciona que já trabalhou muito. Não viveu na senzala, mas residiu por muito tempo nas matas e agora vive na cidade. Sabe da existência de muitas pessoas que não gostam de pessoas negras, mas decidiu deixar isso para lá e reiterou que hoje é uma mulher negra do Gogó da Ema, e que falecerá afirmando a sua cor.

Afirmou também ter vivido no Alto do Panavoeiro, que, segundo ela, hoje se chama Alto da Bela Vista. Quando conheceu o marido e se casou, mudou-se para um povoado chamado São João do Panelinha; nessa época, tinha cerca de quinze anos. Seu marido faleceu em junho de 2019 e, em novembro do mesmo ano, quando Conceição tinha por volta de sessenta e oito anos, resolveu se mudar para o Gogó da Ema. Onde morava, sentia-se muito sozinha, mas na comunidade encontrou pessoas queridas, que se tornaram suas amigas e hoje cuidam dela. Disse amar o Gogó e se sentir muito bem residindo nesse território. Contou ainda que seu desejo seria ter condições de comprar uma roça ou um pedaço de terra para viver mais sossegada, embora reconheça que hoje isso seria perigoso, apesar de continuar sendo o seu grande sonho.

Nunca foi à escola e nos disse que sabe o que é uma sala de aula porque os seus filhos frequentaram. Os seus três filhos sabem ler e escrever. Sente muito orgulho deles e nos falou que jamais os impediria de concluírem os seus estudos e de se dedicarem. Em contrapartida, Maria da Conceição possui saberes e fazeres que adquiriu com os seus pais e a sua avó materna, os quais devem ser considerados.

Biografia de Nilza Pereira Matos

Nilza, na varanda de sua casa, quando a encontrei, estava costurando. 11 de julho de 2025, por volta das 14 horas e 59 minutos. Fonte: arquivo pessoal.

Nilza vivia em uma fazenda com os seus pais. Eles foram responsáveis por sua educação e eram muito rígidos em relação ao seu comportamento. Quando, por exemplo, ela ganhava algum "agrado" das pessoas que viviam perto de sua família, os seus pais tratavam de verificar se Nilza não havia "aprontado". Ela se orgulha da maneira como foi educada, pois, em seu modo de ver, essa formação foi responsável pela pessoa que se tornou e a ajudou a caminhar sem tropeços em seu percurso de vida. Seu pai, em particular, era o dono da fazenda de cacau onde viviam, e Nilza contribuía nas tarefas, inclusive nas roças de cacau.

Aos 14 anos, ela conheceu um rapaz em Uruçuca, na Bahia, começou a se relacionar com ele, e esse foi o estopim para sair da casa dos pais. Seu pai queria saber quem havia sido o rapaz que se aproximara de sua filha e a incentivara a realizar essa mudança, mas, segundo nos contou Nilza, ele faleceu sem descobrir quem era o moço. Foi esse rapaz o responsável por lhe possibilitar outra vida, para além dos trabalhos a que precisava se dedicar no cotidiano da fazenda, e, pelo visto, ela não gostava dessa rotina. Antes que seu pai soubesse da história de fato, a desculpa que lhe deu foi a de que iria para Itabuna procurar um emprego e começar a sua vida fora da fazenda.

Em certo momento, o relacionamento com o rapaz não deu certo, e Nilza precisou retornar à casa da família. Algum tempo depois, o seu pai teve uma discussão com um de seus filhos, o que resultou em uma tragédia que pôs fim à sua vida.

Diante dessa situação, sua mãe ficou amargurada, vendeu a fazenda e se mudou para o bairro Sarinha Alcântara, em Itabuna, acompanhada de Nilza e de outra filha. Começaram uma nova vida na cidade e precisaram se adaptar a uma realidade muito diferente daquela que conheciam. Nilza trabalhou como diarista durante a adolescência para ajudar no sustento e garantir a própria sobrevivência. A morte do pai a marcou profundamente, e essa é uma dor que, segundo ela, 'Deus está lhe tirando'. Passou por momentos difíceis, mas não perdeu a generosidade com as pessoas e seguiu à risca as orientações dos pais sobre convivência e sobre como se portar diante das adversidades.

Nilza nos contou que está no Gogó da Ema há cerca de dois anos. Apaixonou-se por uma pessoa, mudou-se para a comunidade e acabou permanecendo. Ao falar das enchentes, desabafou sobre os momentos de desespero que viveu, as perdas sofridas e as providências que precisou tomar

para recuperar parte de seus bens materiais. Durante nossa visita, mostrou-se emocionada e relatou em detalhes como tem enfrentado sua realidade, revelando não apenas os impactos materiais, mas também os danos psicológicos que sofreu. Disse ter ficado traumatizada após as enchentes de 2021 e 2022 e finalizou a conversa pedindo a Deus que não aconteçam outras tragédias como aquelas.

Nilza nunca frequentou a escola porque o seu pai a impediu, dizendo que não permitiria que aprendesse a ler e a escrever para não enviar cartas aos namorados. Ela contou que, por causa desse impedimento, costumava chorar, ficava muito nervosa e sentia inveja ao ver as crianças passando fardadas para a escola. Levava o seu sobrinho para as aulas e observava atentamente como o espaço escolar se organizava e como as pessoas se comportavam. Não poder fazer parte desse ambiente a entristecia muito. Entre as crianças que via passar, havia brancas, morenas, “gazas” e outras de cabelos alvinhos “parecendo espigas de milho”.

Biografia de Isabela Luzia Costa

Ao ir visitar a casa de Isabela, encontrei-a sentada no passeio de sua casa no dia 09 de julho de 2025, por volta das 15 horas e 50 minutos. Fonte: arquivo pessoal.

Isabela perdeu o seu pai quando tinha cerca de cinco anos e estava prestes a fazer o seu aniversário de seis. Foi educada pela sua mãe e pela sua avó, que foram pessoas maravilhosas em sua vida e jamais lhe “fizeram ruindade”. Elas lhe proporcionaram tudo o que podiam oferecer em seus papéis maternos e, com muitos sacrifícios, garantiram o seu bem-estar. Isabela nos contou que a sua mãe adorava requeijão, coalhada, gostava de galinha de quintal e recusava veementemente os ovos provenientes de granjas. Sua mãe possuía muitos critérios com a alimentação, inclusive com as frutas, e adorava comer fruta pão. A avó também gostava de frutas, dentre as quais estavam laranjas, mangas, abacaxis, melões e goiabas, além de apreciar muito moqueca de peixe. Hoje, com a ausência de suas matriarcas, Isabela se sente isolada de seus parentes e se queixa de um suposto desprezo que sente por parte deles.

Começou a trabalhar como diarista aos 13 anos e nos disse que foi um período muito difícil. Passou a adolescência trabalhando em casas de família, nas quais as condições de trabalho eram muito precárias. Chegou a trabalhar com fome, pois não lhe ofereciam café da manhã nem almoço. Ao final do mês, chegava a ficar até dois meses sem receber pelo trabalho. Isabela se dedicava à exaustão e

não conseguia ver o resultado de seus esforços, perdendo quantias significativas de dinheiro por conta da ausência de pagamento das famílias para quem trabalhou. Quando conseguia receber o seu dinheiro suado, a sua diversão era ir à praia e à missa na igreja.

Ela tinha mais três irmãs e a sua mãe se esforçava muito para sustentar a casa, inclusive porque a responsabilidade ficou ainda mais intensa após a morte de seu marido, o pai de Isabela, quando tinha 36 anos. Por isso, precisou trabalhar muito para criar as quatro filhas. Foi lavadeira, lavou de ganho e vendia especiarias e temperos em uma barraca na rua. A avó materna de Isabela ajudou muito a sua mãe e faleceu aos 73 anos. Vinte e oito anos depois, a sua mãe também faleceu, mas ambas foram fundamentais para que Isabela e as irmãs se desenvolvessem na ausência da figura paterna.

Isabela nos disse que gosta de sua cor, que não é contra as pessoas negras, por nascer assim, e não há nada que possa fazer para mudar esse fato. Advertiu que vivemos em um mundo em que existe de tudo, apontou a diversidade étnico-racial e fez menção ao continente africano, que, para ela, é uma referência de lugar onde também vive um contingente inumerável de pessoas negras. Nos falou que ninguém pode ser contra nada nem ninguém, por ser preciso respeitar a diversidade humana. Hoje, Isabela se sente muito solitária e abandonada; disse sentir muita angústia e desgosto, pois os membros de sua família que lhe eram mais próximos faleceram e os demais familiares não se importam com a sua presença na cidade. Contou que gosta de, duas vezes por semana, ajudar a fazer a sopa solidária em um centro espírita e que sabe criar alternativas para ganhar o seu dinheiro.

Mudou-se para o Gogó da Ema com a sua mãe depois que ela comprou um barraquinho de assoalho na comunidade, e nessa época não havia nenhuma casa de bloco. A família enfrentou muitas enchentes num período em que um dos canais que cortam a comunidade ainda não existia. Contou que, em certa altura, o prefeito da cidade construiu o canal para amenizar os alagamentos, o que trouxe uma melhora significativa, ainda que temporária. Isabela também nos disse que a comunidade era como um manguezal e que, aos poucos, a população foi reconstruindo as casas de tijolos e blocos, melhorando as condições do lugar.

Está há 30 anos no Gogó da Ema e afirmou que não aprendeu nada com a comunidade, pois, segundo ela, quem deseja aprender algo precisa sair do território e buscar fora. Reclamou das condições infraestruturais da região e, em especial, do beco onde mora. Vive nas margens de um dos canais e contou que não há melhorias para a rua onde vive. Disse que, embora esteja acostumada à realidade do Gogó, se pudesse, se mudaria para outra região da cidade. Sua preocupação diária é com a casa e com a possibilidade de que ocorra outra enchente semelhante à de 2021.

Contou que frequentou a escola e ia estudar com o seu caderninho, mas era muito difícil. Precisava "pelejar" muito para conseguir comprar um livro e só estudou até a sexta série do ensino fundamental. Não conseguiu realizar o sonho de concluir os estudos e precisou parar de estudar por falta de condições. Relatou que, em sua época, ela e as irmãs não possuíam opções, dadas as restrições impostas pelo contexto socioeconômico daquele período. Por essa razão, eram obrigadas a trabalhar como diaristas nas casas de família. Isabela também não realizou o seu sonho de entrar em uma academia de judô nem conseguiu aprender a costurar. O dinheiro que obtinha com os serviços domésticos que oferecia às famílias não era suficiente, então se contentava em ir à praia e à missa na igreja.

Produto educacional

Mulheres pretas do Gogó da Ema: relatos (documentário)

Link de acesso:

https://youtu.be/AZe6AKwj3yo?si=XYMQlhfNCnEr3reo

Outros materiais produzidos

Mulheres pretas do Gogó da Ema: relatos (podcast)

Link de acesso:

https://youtu.be/HN_L7f9nLkM?si=6DPf3f1-Ithbjlzg

Conversas com as mulheres negras do Gogó da Ema: histórias de vida

Link de acesso:

https://youtube.com/playlist?list=PLTKaJw5CIzERyvCgbIpkTHSWH1cKMrn5C&si=dpEGxrPI0sjBNoym